POLIS

Revistă de ştiinţe politice Nr.1./1994

INTELECTUALII ŞI POLITICA

SPECIA CARE SE PLÎNGE

LESZEK KOLAKOWSKI
INTELECTUALII

WOLF LEPENIES
SPECIA CARE SE PLÎNGE

VEST-EST: OBSESII COMUNE

PAUL HOLLANDER
INTELECTUALII OCCIDENTALI
ŞI CURŢILE COMUNISTE

ADAM MICHNIK
ERA O REVOLTĂ ANTIAUTORITARĂ

EST: MORALĂ ŞI POLITICĂ

VACLAV HAVEL
POLITICA ANTIPOLITICĂ

G. M. TAMAS
IRESPONSABILITATEA POLITICĂ
A INTELECTUALILOR

Tot în acest număr:

M. VAJDA
IN CĂUTAREA VINEI PIERDUTE

T. MASTNAK
SOCIETATEA CIVILĂ ÎN SLOVENIA: DE LA OPOZIŢIE LA PUTERE

M. BOARI
REPERE PENTRU O TEORIE A TRANZIŢIEI

J. D. LÖRINCZ
CONSTRUIREA SOCIETĂŢII CIVILE PE BAZE NAŢIONALE SAU ŞTIINŢIFICE

S. ANTOHI
LIMBĂ, DISCURS, SOCIETATE

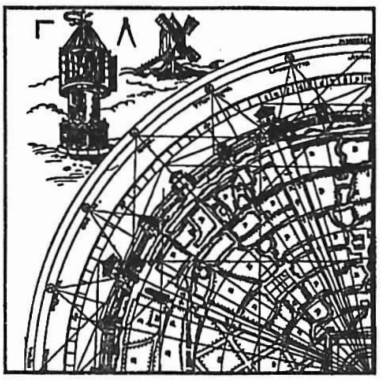
RECENZII

I. BERLIN
CONVORBIRI CU RAMIN JAHANBEGLOO

V. TISMĂNEANU
REINVENTÎND POLITICA. EUROPA DE EST DE LA STALIN LA HAVEL

N. MANOLESCU
DREPTUL LA NORMALITATE

A. ARATO, J. COHEN
SOCIETATEA CIVILĂ ŞI TEORIA POLITICĂ



POLIS

Nr.1/1994

Revistă de ştiinţe politice

Editor Călin Anastasiu

Colegiu Editorial
Aurelian Crăiuţu
Pavel Cîmpeanu
Gail Kligman
Didier Lapeyronnie
József Lörincz
Dan Pavel
G. M. Tamás
Stelian Tănase
Alin Teodorescu
Vladimir Tismăneanu
Jan Urban
George Voicu

Adresa
Calea Plevnei nr. 136, sector 6,
Bucureşti, C.P. 56 – 52
Telefon: (400) 312.46.33
Fax: (400) 312.46.35

Abonamente
Persoane: 5.000 lei pe an (20 USD)
Instituţii: 10.000 lei pe an (40 USD)
Cont: 30080878980001 – B.R.C.E. (lei)
46080878983000 – B.R.C.E. (USD)
IMAS–SA, POLIS

- *POLIS este o revistă trimestrială editată de Institutul de Marketing şi Sondaje Bucureşti.*
- *Articolele trimise spre publicare se vor dactilografia la două rînduri. Notele şi referinţele vor fi plasate la sfîrşit. Articolele nepublicate nu se restituie autorilor.*
- *Reproducerea articolelor apărute în revista POLIS nu este permisă fără acordul redacţiei.*
- *ISSN: 12219762*

Această revistă este editată cu sprijinul
FUNDAŢIEI SOROS PENTRU O SOCIETATE DESCHISĂ

Cuprins

Editorul	Către cititori	*3*
	Specia care se plînge	
Wolf Lepenies	Specia care se plînge	*5*
Leszek Kolakowski	Intelectualii	*18*
	Vest-Est: obsesii comune	
Adam Michnik	„Era o revoltă antiautoritară" (interviu)	*28*
Paul Hollander	Intelectualii occidentali şi curţile comuniste. Judecăţile politice ale intelectualilor	*59*
	Est: morală şi politică	
Václav Havel	Politica antipolitică	*80*
G. M. Tamás	Iresponsabilitatea politică a intelectualilor	*94*
Tomaz Mastnak	Societatea civilă în Slovenia:de la opoziţie la putere	*102*
Mihály Vajda	În căutarea vinei pierdute. Intelectualii Europei Centrale nu îşi mai au locul în politică	*116*
József D. Lörincz	Construirea societăţii civile: pe baze naţionale sau ştiinţifice? – o polemică în cultura maghiară din România –	*123*
Sorin Antohi	Limbă, discurs, societate: proba limbii de lemn	*132*
Mircea Boari	Repere pentru o teorie a tranziţiei	*146*
	Recenzii	
Călin Anastasiu	Jean L. Cohen, Andrew Arato, *Society and Political Theory*	*163*
Aurelian Crăiuţu	Isaiah Berlin, *En toutes libértes. Entretiens avec Ramin Iahanbegloo*	*170*
Dan Pavel	Vladimir Tismăneanu, *Reinventing Politics. Eastern Europe from Stalin to Havel*	*176*
George Voicu	Nicolae Manolescu, *Dreptul la normalitate*	*181*

Către cititori,

Într-o societate ce se străduie să-şi revină după o jumătate de secol a culturii politice din spaţiul public, apariţia unei reviste de ştiinţe politice este un eveniment. Revista *Polis* se alătură de la bun început celor care întreprind ceva pentru înlăturarea cauzelor şi efectelor acelui regim. Asta presupune o activitate sistemică de descoperire şi înţelegere a naturii regimului căruia parţial i s-a pus capăt la 22 decembrie 1989, ceea ce va ajuta şi la cunoaşterea şi interpretarea perioadei de tranziţie.

România a fost şi rămîne încă o ţară autoizolată nu numai din punct de vedere politic, ci şi din punctul de vedere al culturii politice. Înainte, izolarea a fost completă. Acum, izolarea este selectivă, izvorînd dintr-o neconcordanţă între obiectivele politicii externe de integrare europeană şi internaţională, pe de o parte, şi încetinirea, tergiversarea proceselor politice interne de reformă şi democratizare, pe de altă parte. Tranziţia de la totalitarismul comunist la sistemul democratic, parlamentar, constituţional, cu o reală separare a puterilor în stat nu este un proces implicînd doar voinţă politică şi aspectul birocratic-managerial, ci unul care implică un uriaş efort direcţionat, competent, care depinde de cultura politică. În termenii folosiţi de Vladimir Tismăneanu, politologul american de origine română, este vorba de *reinventarea politicii*, în ordine logică şi cronologică propunînd *reinventarea ştiinţelor politice*. Cineva ar putea să creadă că tranziţia este doar un efort de trasplantare mecanică a legalităţii de tip occidental, a normelor procedurale şi a instituţiilor democratice. O astfel de viziune dovedeşte necunoaşterea realităţilor est-central europene din fostele ţări socialiste.

Tocmai de aceea, revista *Polis* urmăreşte constant înţelegerea exactă a naturii vechiului regim, ale cărui amprente asupra tranziţiei sînt covîrşitoare. Circumstanţele istorico-politice, culturale şi biografice au făcut din România o excepţie pînă şi în cadrul fostului lagăr al ţărilor comuniste. Caracterul naţional-stalinist al regimurilor conduse de către Dej şi Ceauşescu s-a explicat tocmai prin izolarea tot mai accentuată în raport cu celelalte ţări comuniste. În timp ce în Rusia sovietică, dar mai ales în Iugoslavia, Polonia, Cehoslovacia şi Ungaria, (în grade diferite şi uneori în perioade diferite) se producea fenomenul deradicalizării ideologiei oficiale de sorginte marxistă, – ce în plan politic echivala cu destalinizarea – în România, deţinătorii puterii nu au găsit altă modalitate de a-şi păstra puterea decît prin legitimarea ei ideologică în răspăr faţă de tendinţele din celelalte ţări. Printr-o stranie, dar complexă şi solidă combinaţie de naţionalism şi stalinism. Efectele au fost marcante pe diferite planuri : în planul legitimităţii, s-a obţinut o mobilizare a maselor, ale cărei efecte încă se mai simt şi astăzi prin adeziunea electorală a acestora faţă de politicienii reciclaţi ai fostei nomenclaturi; în planul ordinii sociale, asta a însemnat "normalizarea" şi instituţionalizarea represiunii, în implicarea activă a şcolii, a colectivelor de muncă, a mass-mediei etc. în descurajarea activităţilor de dizidenţă şi opoziţie; în plan cul-

tural, asta a implicat o hegemonie a ştiinţelor sociale, a căror orientare fusese unidirecţionată, prin totala lor ideologizare în spiritul dogmelor propagandistice ale partidului unic. De fapt, odată cu desfiinţarea unor catedre, secţii de facultăţi, a unor institute de cercetare, ştiinţele sociale se îndreptau spre un statut asemănător cu al magiei şi astrologiei în timpul Inchiziţiei. Singura legitimitate epistemologică admisă pentru ştiinţele sociale rămăsese gravitarea în jurul socialismului ştiinţific, al materialismului dialectic şi istoric.

Nici măcar în privinţa ştiinţelor sociale şi politice nu a fost posibilă în România afirmarea vreunei alternative la paradigma unică de gîndire. În celelalte ţări socialiste, monolitismul ideologic fusese sfărîmat fie din exterior (cum a fost în Polonia, datorită impactului Bisericii catolice asupra gîndirii unui important număr de intelectuali), fie chiar din interior (cum se întîmplase mai ales în Iugoslavia şi Ungaria, unde intelectualii dezvoltaseră în mod creator marxismul, în binecunoscutele cercuri din jurul revistei *Praxis* sau al filosofului G. Lukacs).

Cînd răul sau dominaţia totală sînt înfruntate, se cunoaşte măcar care sînt dimensiunile lor şi impactul asupra realităţii dominate de ele. Îndepărtarea de o societate totalitară bolnavă şi supusă capriciilor dictatoriale ale conducătorilor ei presupune în primul rînd diagnosticul şi exorcizarea. Întrucît boala şi răul s-au manifestat printr-un număr nedeterminat de forme, iar căderea comunismului în România nu s-a produs decît ca urmare a reacţiei în lanţ produse în interiorul sistemului, cunoaşterea naturii bolii şi a răului infiltrat în toate componentele societăţii aflate sub dominaţia regimului totalitar implică un redutabil efort ştiinţific. Formele menţionate au avut o multitudine de expresii, din care puţine au fost accesibile cunoaşterii, iar şi mai puţine înţelegerii. Deşi sistemul care le-a dat coerenţă a fost oprit din funcţionare, elementele lui componente au rămas la locul lor, funcţionînd la început disparat, pentru ca ulterior să fie reintegrate noului mecanism al regimului politic. De aceea, tranziţia se face cu idealuri împrumutate din tezaurul liberal şi democratic occidental, cu oameni vechi şi noi, dar pe resturi de instituţionale ce ar trebui complet înlocuite sau schimbate.

Cîmpul realităţii sociale descris aici sumar impune un efort de racordare urgentă la evoluţia ştiinţelor politice moderne, de asimilare a teoriilor, conceptelor şi cercetărilor privind tranziţia şi politicul. Este nevoie în România de o reciclare politologică a profesorilor şi cercetătorilor din domeniul ştiinţelor sociale şi politice. Şi cum acest lucru nu mai poate fi lăsat pe seama vreunei autorităţi centrale, este chiar ocazia ca diferitele sorginte ale societăţii civile să se implice cu toată vigoarea, competenţa şi entuziasmul lor. O astfel de implicare îşi propune revista *Polis*. Aceasta va însemna în primul rînd un profil academic solid, un înalt nivel teoretic şi conceptual al abordărilor, încadrarea în linia raţionalistă şi progresistă a gîndirii politice moderne (în condiţiile resurecţiei radicalismului de dreapta şi a celui de stînga, a curentelor iraţionaliste, naţionaliste, precum şi a fundamentalismelor etnice şi religioase). Se vorbeşte mult în România de integrare europeană, dar primul pas spre o astfel de integrare ar fi reintegrarea în Europa Centrală şi de Est, acordarea unei atenţii speciale gîndirii politice est-europene din perioada anterioară şi actuală, care a reuşit ca prin dezvoltarea conceptului de societate civilă să producă prăbuşirea Leviathanului totalitar comunist. Revista *Polis* urmăreşte deschiderea către toate punctele de vedere, către dezbaterile cele mai intense ale sfîrşitului de mileniu. Iar cititorii vor judeca singuri dacă am reuşit să facem tot ce ne-am propus şi cum.

Editorul

Wolf Lepenies

*Specia care se plînge**

Domnule Administrator,

Dragii mei colegi,

A te înscrie într-o tradiție încă tînără reprezintă, într-un fel, a-ți aduce propria contribuție la inaugurarea ei. De aceea, accept cu cel mai adînc respect provocarea pe care o reprezintă o numire la Catedra Europeană de la Collège de France, mulțumindu-vă pentru invitația de a vorbi, în acest an, despre intelectualii europeni și despre politica spiritului. Instituția Dvs a fost caracterizată astfel de către Paul Hazard: „Instituție rară și frumoasă: poate chiar unică în lume; căci principiul său este în întregime interior". Sînt onorat de faptul că mi-ați deschis calea spre acest interior al Colegiului Franței, mie, care vin din afară, dar fără ca prin aceasta să mă simt străin de Dvs.

Profesorul Harold Weinrich și-a inaugurat lecțiile în cadrul acestei Catedre Europene cu reflecții de neuitat asupra memoriei lingvistice a Europei. Dacă amintesc acest lucru, o fac și pentru a-mi exprima bucuria de a succeda, la această Catedră, unui coleg care a fost tot timpul pentru mine un maestru de lectură, și care a devenit un prieten ale cărui pagini le recitesc mereu.

De asemenea, sînt onorat de prezența în această Instituție a unui savant francez ale cărui contribuții inestimabile la istoria și filosofia științei, ca și probitatea sa intelectuală, sînt de mult timp, pentru mine, sociolog, istoric și german, un adevărat model. Sînt așadar onorat de prezența D-lui Georges Canguilhem.

Doamnelor și Domnilor,

În prima parte a conferinței mele vă voi prezenta schița sfîrșitului unei utopii: mă refer la pierderea credinței în progresul irezistibil al „științelor, artelor și meseriilor", pentru a relua formula din Marea Enciclopedie. În partea a doua voi proceda la confruntarea a două comportamente intelectuale europene: pe de-o parte, oamenii cu conștiința împăcată, iar pe de altă parte specia celor care se plîng. În fine, a treia și ultima parte este consacrată sfîrșitului utopiilor și întoarcerii la melancolie, în contextul recentelor bulversări din Europa.

Acum 150 de ani, în februarie 1842, Edgar Quinet, profesor de limbi și literaturi

---

* Lecția de deschidere la Collège de France, Catedra Europeană, vineri 21 februarie 1992.

meridionale, îşi ţinea primul său curs la Collège de France. Acesta a fost o reuşită totală, iar Quinet, care nu lăsase nimic hazardului, explica motivele într-o scrisoare adresată mamei sale: „Mi-am început lecţia inaugurală prin idei foarte cuminţi, calme, păstrînd ce trebuie să fie viu pentru ultima parte...". Avînd în minte strategia lui Quinet, voi începe, uşor ezitînd, prin lecturarea a două texte, dintre care unul relatează istoria unui naufragiu, iar celălalt ameninţarea unei catastrofe.

Originea şi sfîrşitul conştiinţei împăcate

La 12 iunie 1859, pe drumul de întoarcere din Arabia spre Europa, o navă naufragia pe un recif de corali în Marea Roşie şi începea să se scufunde încet. Primul autor pe care-l voi cita relatează această întîmplare în memoriile sale:

„Curînd nava se înclină complet pe o parte, şi marea întrebare de care depindea viaţa sau moartea tuturor celor ce se aflau la bord, era dacă alunecarea se va stabiliza sau dacă nava se va răsturna, ducîndu-ne pe toţi în fundul mării. Am instalat deci un mic post de observaţie, de unde puteam urmări evoluţia înclinării navei în raport cu poziţia unei stele ce strălucea foarte tare şi anunţam din minut în minut rezultatul observaţiilor mele. Toată lumea aştepta aceste comunicări cu sufletul la gură. Cînd anunţam: „Nu se mişcă" un scurt murmur de bucurie se făcea auzit, iar cînd strigam: „Alunecă mai departe" strigăte izolate de dispe-rare ţîşneau. La un moment dat, nava părea să se fi stabilizat şi în locul spaimei mortale ce paraliza toate energiile începură tentativele eficiente de salvare."

Al doilea text datează din 1932. Iată-l:

„Acum cîţiva ani navigam într-un convoi militar care venea de la Toulon şi se îndrepta spre Brest. In mijlocul unei zile frumoase, pe cînd ne aflam în împrejurimile periculoase şi pline de stînci ale Insulei Sein, escadra fu pe neaşteptate prinsă de ceaţă: şapte cuirasate, treizeci de vase uşoare de război şi submarine dintr-o dată orbite şi cu maşinile oprite în mijlocul unui cîmp semănat cu obstacole, la cheremul vînturilor şi curenţilor. Cel mai mic şoc putea să răstoarne aceste citadele încărcate cu arme şi muniţie. Impresia era stupefiantă: imense, o adevărată risipă de mecanisme, construite de oameni de ştiinţă plini de curaj, de scrupulozitate şi dispunînd de de tot ceea ce tehnica modernă putea oferi ca putere şi precizie, dintr-o dată reduse la neputinţă, condamnate la o aşteptare destul de neliniştită, datorită unor vapori banali formaţi la suprafaţa mării."

Primul autor este un german, al doilea este un francez; primul este un tehnician şi un om de ştiinţă înzestrat cu gusturi literare şi artistice; al doilea, este un poet şi filosof care se simţea atras de matematici, de tehnică şi de ştiinţele naturii. Primul autor, mort în 1892, este Werner von Siemens, al doilea, născut în 1871, este Paul Valéry.

Povestirile de naufragii oferă metafora-cheie prin excelenţă a istoriei intelectuale europene. Cu ajutorul acestei metafore este posibil – aşa cum a făcut-o în special Hans Blumenberg – să reconstituim schimbările decisive care au intervenit în modul de a percepe ştiinţa şi tehnica în Europa modernă. In acest domeniu semantica catastrofelor joacă un rol foarte important. Şi chiar dacă, în ochii

victimelor şi ai martorilor, ea apare ca un eveniment extraordinar ce rezultă din jocul pur al hazardului, orice catastrofă se înscrie într-o tradiţie: o nenorocire nu vine niciodată singură.

Inginerul german Werner von Siemens eşuase pe un recif de corali în Marea Roşie împreună cu alţi cinci sute de pasageri. Perspicacitatea şi prezenţa de spirit de care el face dovadă în mijlocul catastrofei, organizînd propria sa salvare ca şi pe cea a tovarăşilor săi de destin, amintesc de Robinson Crusoe.

Nimic nu caracterizează mai bine concepţia despre valori a unei întregi epoci decît scena-cheie a romanului lui Daniel Defoe în care Robinson, apelînd la o contabilitate oarecum dublă, stabileşte lista celor ce posedă, şi a celor de care are nevoie în existenţa lui de naufragiat. El deduce astfel că avantajele îl copleşesc şi că pînă şi în cea mai cumplită catastrofă, rămîne întotdeauna o şansă de acţiune celui care îşi păstrează puterea de a calcula.

Dar Werner von Siemens nu ne face să ne gîndim doar la Robinson, încarnare a potocapitalismului european. Printre dogmele sale, găsim convingerea lui Condorcet după care „natura nu a fixat limite speranţelor noastre", şi că evoluţia ştiinţelor şi a tehnicilor este condusă de raţiunea însăşi. Această credinţă nu a fost nici o clipă abandonată de Werner von Siemens în mijlocul catastrofei. Pe puntea navei sale pe cale de a se scufunda, el caută pe cerul înstelat semnele care să-i aducă informaţii asupra poziţiei sale şi mijloacele de a se salva, ca şi cum o forţă morală l-ar împinge dinăuntru.

O nenorocire nu vine niciodată singură. Toate catastrofele se înscriu într-o tradiţie şi într-o memorie lingvistică. Sub cerul Arabiei, atitudinea ui Werner von Siemens evocă o maximă a Luminilor, formulată de către Immanuel Kant în concluzia *Criticii raţiunii practice*: «Două lucruri îmi umplu inima cu o admiraţie şi o veneraţie mereu noi şi mereu mai mari, pe măsură ce gîndirea se apleacă asupra lor şi gîndirea îşi dă silinţa cu ele: cerul înstelat deasupra mea şi legea morală în mine». Să se fi terminat oare cu astfel de convingeri? Vremurile acestei certitudini senine vor fi trecut oare?

De timpuriu, în Europa am început să ne îndoim că omul s-ar putea încrede în fizico-teologie. Am început să ne îndoim că dezastrele şi catastrofele naturale ce ating genul uman pot fi într-adevăr pe termen lung considerate ca acte de echilibru şi compensare cu consecinţe pozitive. De obicei, datăm începutul acestui scepticism cu consecinţe atît de importante în Ziua Tuturor Sfinţilor a anului 1755, zi în care un cutremur de pămînt a făcut la Lisabona mai mult de 32000 de victime, zguduind astfel temeliile optimismului care domnea în Europa. Era epoca în care Voltaire, în *Candide*, se răfuia cu teodiceea lui Leibnitz şi cu convingerea că lumea noastră este cea mai bună dintre lumile posibile.

O altă reacţie la cutremurul de pămînt de la Lisabona ne-ar putea părea astăzi încă şi mai lucidă: este vorba de reacţia pastorului englez Thomas Robert Malthus care, în 1798, publica *Eseu asupra principiului populaţiei.* Scris la aproape 40 de ani de la catastrofa care a lovit Lisabona, eseul lui Malthus nu reflectă tulburarea, ci este doar bilanţul sec realizat de un om de ştiinţă. Acesta nu este mai puţin înfri-

coşător decît al martorilor oculari. În cele din urmă cutremurul de pămînt apare ca fiind inutil. Lisabona şi-a refăcut o densitate a populaţiei la fel de mare ca înainte, dacă nu chiar mai mare. Aşadar, ceea ce îl înspăimîntă pa Malthus nu este catastrofa însăşi, ci faptul că dezastrele nu-şi mai îndeplinesc rolul. Erupţiile vulcanice, cutremurele de pămînt, foametea, epidemiile, inundaţiile şi-au pierdut forţa de nivelare, indispensabilă supravieţuirii speciei umane. După Malthus, oamenii, prin simplele lor acţiuni spontane, nu mai contribuie la realizarea proiectelor lui Dumnezeu; prin urmare, trebuie să li se insufle o priză de conştiinţă pentru ca, de bună voie, să adopte strategii care să asigure supravieţuirea speciei umane.

Malthus este poate cel mai modern dintre gînditorii secolului al XVIII-lea. Niciodată înainte nu s-a cerut atît de mult de la oameni, niciodată nu s-a crezut că ei sînt capabili să suporte atît de mult. Prin comparaţie, Werner von Siemens, care fusese admis în Academia de Ştiinţe a Prusiei în calitate de „prinţ al tehnicii", ne apare astăzi ca un moralist în sensul cel mai tradiţional al termenului. La sfîrşitul secolului al XIX-lea, viziunea despre lume a acestui tehnician întreprinzător încă mai este marcată de fizico-teologie, de această teorie optimistă care vede că înţelepciunea şi providenţa divină păstrează lumea în echilibru. Economia divină este în acelaşi timp şi o ecologie divină, deci orice catastrofă dezvăluie un sens profund: ele asigură echilibrul naturii. Carl von Linné a vorbit de *Nemesis Divina*, de răzbunarea divină care loveşte individul pentru a-l desfiinţa, dar care reprezintă, în acelaşi timp, pentru specia umană un semn liniştitor al justiţiei compensatoare.

Să revenim la 1859, în locurile catastrofei din Marea Roşie. Cinci sute de persoane luptă pentru viaţa lor; printre ele, Werner von Siemens, care evaluează cu răceală şansele de supravieţuire şi se încredinţează că pasagerii şi echipajul navei sale vor putea scăpa. Dar salvarea definitivă este asigurată de către un vapor a cărui siluetă se conturează, mai întîi vag, la orizont, apoi din ce în ce mai clar, pentru ca în cele din urmă să se apropie pînă într-atît încît naufragiaţii, înghesuiţi pe epava care deocamdată încetase să se scufunde, reuşesc în sfîrşit să citească numele salvatorului lor. Pentru pasagerii în stare să-i prindă sensul, acest nume este în acelaşi timp înfricoşător şi liniştitor. Vaporul, ai zice că botezat de un filozof al istoriei, se numea, *NEMESIS*. Ceea ce la prima vedere apare ca o nenorocire, în realitate reprezintă o salvare – aceaste este dogma optimistă a fizico-teologiei care, în ciuda îndoielilor, încă domneşte cu autoritate în secolul XIX.

Putem găsi îndreptăţită critica formulată de Léon Daudet asupra secolului al XIX-lea, pe care îl găsea „stupid", fără ca prin aceasta să devenim adepţi ai autorului respectiv. Acest „secol stupid" i-a marginalizat pe toţi gînditorii care au manifestat rezerve în legătură cu progresul ştiinţelor şi al tehnicii – mă gîndesc la Nietzsche şi Burckhardt, la Kierkegaard şi Jaubert. Dar Werner von Siemens nu era un marginal, ci mai degrabă un fenotip al secolului al XIX-lea: „Ce poate leza cultura modernă? Unde este fulgerul care va distruge turnul lui Babel? Ce rămîne inaccesibil umanităţii?"

În ce rezidă originea acestui hybris? Atunci cînd ştiinţa cu trăsături moderne, ceea ce numim **experimental philosophy**, îşi face intrarea în marile academii ale secolului al XVII-lea, la Royal Society sau la Academia din Paris, aceasta nu se întîmplă din raţiuni pur intelectuale. În fapt, contemporanii nu sînt încă în măsură să dea un verdict definitiv asupra adevărului unor modele de gîndire ştiinţifică atît de diferite cum ar fi teoria lui Newton, baconian learning-ul şi gîndirea hermetică. În consecinţă, ceea ce în ultimă instanţă condiţionează succesul ştiinţelor moderne sînt raţiunile de ordin social.

Începînd cu mijlocul secolului al XVII-lea, viitorii membrii ai Royal Society promit să excludă din cîmpul activităţii lor ştiinţifice orice considerente religioase şi politice. Ei se leapădă de orice viziune ideologică asupra cunoaşterii, lucru care nu e tocmai pe înţelesul unei epoci în care războaie religioase sfîşie Anglia şi continentul. Dar ideea unei astfel de cunoaşteri purificate de orice ideologie este bine primită de putere. Aşa cum se întîmplă adeseori, raţiuni onorabile pot avea consecinţe neaşteptate, care nu sînt lipsite de importanţă: distanţarea de ideologie implică renunţarea la dezbaterea problemelor normative, abandon care caracterizează ştiinţa modernă. Rezultatul este paradoxal: tocmai pentru că noua ştiinţă a naturii, după cum afirmă vocile propriilor săi apărători, trebuie să rămînă la distanţă de disputele religioase şi politice, de-acum încolo ea poate fi de minune utilizată în scopuri ideologice. Ştiinţa „pură" devine astfel cel mai bun instrument al intenţiilor impure.

Morala precaută a lui Descartes urmărea ca pentru o anumită perioadă legile şi obiceiurile în vigoare, într-o anumită societate, să nu fie supuse îndoielii ştiinţifice, ci temporar să fie acceptate ca atare; această morală prudentă a devenit morala definitivă a ştiinţelor moderne. Datorită acestei demoralizări a actului ştiinţific, cercetătorul a fost astfel eliberat de responsabilitatea asupra consecinţelor activităţii sale: el a devenit omul unei conştiinţe senine.

Într-o epocă în care apasă ameninţarea catastrofelor ecologice şi a foametei mondiale, trebuie să luăm urgent distanţă faţă de această concepţie tradiţională a ştiinţei şi faţă de morala sa prevăzătoare care reprezintă patrimoniul spiritual al Europei încă din secolul al XVII-lea. Dar nu patrimoniul integral: aceasta ar însemna să atribuim oamenilor de ştiinţă un rol exclusiv. Cînd vorbim de intelectualii Europei trebuie să ne gîndim în aceeaşi măsură şi la Burckhard şi Nietzsche, Jaubert şi Kierkegaard, adică nu numai la oamenii cu conştiinţa senină, ci şi la celălalt temperament intelectual: la specia plînge. Prin aceasta am ajuns la a doua parte a conferinţei mele.

Oamenii cu conştiinţa împăcată şi specia care se plînge

Nu ştiu dacă Paul Valéry cunoştea opera lui Werner von Siemens. Dar cea ce e sigur, este că pentru el, care citise *Alcătuirea materiei* de Lord Kelvin şi studiile lui Maxwell asupra electromagnetismului, Siemens nu ar fi părut un

autor deloc străin – cu atît mai mult cu cît Valéry era convins că „în faza cea mai vie a căuării intelectuale, nu există nici o diferență, altfel decît nominală, între mișcările interioare ale unui artist sau poet și cele ale unui savant".

Pentru poetul care era Valéry, Werner von Siemens, tehnician și vechi ofițer de artilerie, ar fi putut fi un perfect exemplu a ceea ce el numea „cucerirea metodică", această organizare a industriei germane după modelul armatei, într-un spirit de disciplină, și care reprezenta cel mai mare pericol pentru Franța.

Francezul Paul Valéry ar fi simțit o afinitate pentru germanul Werner von Siemens, pentru că între ei exista o legătură de rudenie, amîndoi aparținînd unei aceleași familii, amîndoi fiind Europeni. De fapt, pentru Paul Valéry adevărata identitate Europeană nu se definea nici istoric, nici geografic – ea rezida mai degrabă într-un tip antropologic, **homo europaeus**. Acest **homo europaeus** este omul de știință prin excelență. Ceea ce face singularitatea Europei este dezvoltarea științei și tehnicii moderne. Această convingere constituie un element fundamental al conștiinței de sine europene, care emerge în epoca Renașterii, atingîndu-și apogeul în epoca Luminilor. Acest lucru a fost explicit exprimat la mijlocul secolului al XVIII-lea de Carol von Linné în definiția pe care o dădea lui **homo europaeus**, acesta reprezentînd cea mai înaltă expresie a speciei umane ca fiind „levis, argutus, inventor", adică viu, spiritual și inventiv. Prin această caracterizare Europeanul este identificat omului de știință sau intelectualului. Dar această certitudine, la fel ca și ancorarea identității europene în progresul infinit al științei și tehnicii, astăzi au luat sfîrșit. Este sfîrșitul unei utopii europene.

Și totuși, există diferite specii de **homo europaeus**. Există dacă îmi permiteți, pentru o clipă, să fac apel la o poziție simplistă – intelectualul european sanguin, activ, misionar, care vrea să cucerească lumea. Există omul de știință și tehnicianul. Există apoi cel care se îndoiește, care se retrage din lume pentru a se replia asupra lui însuși, melancolicul. Pentru Paul Valéry, acest tip este încarnat de Hamlet care, de pe terasa castelului său din Danemarca, contemplă Europa, acest continent al melancoliei.

Melancolicul este o specie de **homo europaeus intellectualis**, aparținînd unui trib „care se distinge prin niște raporturi aparte cu spiritul". Obsedați de spirit, melancolicii sînt, urmînd cuvintele lui Valéry, „nefericiții care meditează". Ei sînt nefericiți, dar își transformă nefericirea în temei al propriei existențe. „Spiritul știe să-și transfigureze durerile în opere" și intelectualul „în loc să se cufunde în neantul mental (...) face un cîntec din disperarea sa". Acest intelectual este în mod cronic nesatisfăcut; el suferă de starea lumii. Tînguirea este meseria sa. În aceasta rezidă pericolul ca melancolia să nu devină o plictiseală la modă, o deformare profesională. Și totuși, intelectualii au dreptate să sufere de starea lumii. Cea mai mare parte dintre ei, cei mai buni – aceasta o spunea Aristotel – sînt melancolici; un autor foarte politizat, Maurice Barrés, vorbește fără nici o urmă de ironie despre „patrimoniul său de melancolie" pentru că știe că șansele existenței sale ca intelectual depind de acesta. Barrés se întreabă: „Noi sîntem (...) melancolici, dar trebuie oare

să ne plîngem de aceasta?". Ca urmare, definiția pe care o dă Paul Valéry la ceea ce el numește inteligența-clasă aduce cumva un răspuns ironic la întrebarea lui Barrés: „Această specie (...) se plînge. Deci ea există".

Intelectualul melancolic suferă din cauza lumii, încearcă să exprime această suferință iar, în cele din urmă suferă datorită lui însuși, căci el nu poate decît să gîndească, nu să și acționeze. Desigur, trebuie să nuanțăm o caracterizare atît de generală. Cu siguranță, problema de care vorbesc nu există, ca atare, în Antichitate. Și nici în culturile care afirmă superioritatea acelei **vita contemplativa** asupra **vita activa.** Melancolia intelectualilor devine un topos european atunci cînd **vita activa,** sub efectul îmburgheziri Occidentului și al ascensiunii eticii protestante, devine un model de comportament, în timp ce **vita contemplativa** are nevoie de justificări. În acest sens, capitalismul constituie un panaceu împotriva melancoliei: "Munciți și nu disperați", deviza lui Thomas Carlyle, caracterizează foarte potrivit epoca modernă în Europa.

Procesul de civilizare obligă oamenii să-și controleze pasiunile. Melancolia devine suspectă și, odată cu ea, intelectualul. Dacă acesta nu vrea să comită un **sacrificium intellectus** și să facă lumea să pară mai bună decît este, ceea ce îi rămîne este să viseze și să imagineze o lume mai bună. În aceste condiții se naște utopia, acest gen ce va însoți deșteptarea Europei în epoca modernă.

Conceptul de intelectual este forjat în Franța, în timpul afacerii Dreyfus, și există motive temeinice pentru a nu data originile istoriei intelectualilor înainte de începutul secolului nostru. Cu toate acestea, să admitem că lucrul nu a așteptat cuvîntul pentru a exista. Un melancolic care-și rezervă un debușeu în utopie – cam astfel văd eu specia intelectualului. Robert Burton, care a scris în secolul al XVII-lea o *Anatomie a melancoliei*, așează înaintea ei o utopie care îi permite să-și alunge plictiseala. Tommaso Campanella, care în timpul îndelungatei sale captivități a primit permisiunea să aștearnă pe hîrtie mulțimea de gînduri care îl asaltau, devine un intelectual scriind *Civitas solis*, utopia sa solară. În același fel, ducele de La Rochefoucauld, după eșecul Frondei, devine scriitor în ciuda voinței sale și își urmează melancolic lupta, cu pana în locul spadei, scriindu-și maximele.

Ei sînt cu toții intelectuali *avant la lettre*, membri ai acestei specii care se plînge, aparținînd unei Societăți Secrete, „compania melancolică", de care vorbea în secolul al XIX-lea scriitorul danez Jens Peter Jacobsen. Existența lor este marcată de o relație particulară între melancolie și utopie.

Intelectualul se plînge de lume. Această lamentație naște gîndirea utopică, care creează o lume mai bună și, în același timp, are menirea de a alunga melancolia. Din acest motiv, melancolia este absentă din utopii. În utopie, melancolia este strict interzisă. Această interdicție care apasă asupra melancoliei se regăsește atît la Robert Burton sau Campanella, cît și la Thomas More sau în utopia ororii a lui George Orwell, *1984*. Și dacă futuriștii (care dezgustați de anostitatea gîndirii, glorifică acțiunea de dragul acțiunii) sînt dușmani declarați ai melancoliei, aceasta se întîmplă pentru că ea este întotdeauna expresia unui

prea-plin de gînduri. Problemele ridicate intelectualilor de victoria revoluției ruse, îl determină pe Alexander Blok să spună, într-o scrisoare din 1919 adresată lui Maxim Gorki: „Ah, dacă am putea să nu mai gîndim măcar cîteva zeci de ani!". Dar ceea ce definește intelectualul este tocmai faptul că el niciodată nu se poate opri să gîndească.

Interdicția care apasă asupra melancoliei în utopia literară se transformă, în viața acelor societăți care se percep ca realizare a unei utopii, în obligația de a impune fericirea, sau cel puțin aparența fericirii, la nevoie chiar prin violență. „Să organizăm bogăția", aceasta este deviza utopistului Cabet, iar revoluția franceză – al cărei purtător de cuvînt în această privință ar fi tocmai Saint-Just – face din fericire scopul suprem al acțiunii statului. Dar, în același timp, imperativul respectiv conține implicit și interdicția ca indivizii să-și exprime în mod public nefericirea. Melancolia este riguros reprimată. Tocmai pentru că este atît de subtilă, melancolia apare puterii atît de periculoasă. „Melancolie: cînd sîntem prinși de triști care nu au nume", scrie Jaubert. Această referință fără nume nu are dreptul la un loc, la un topos. Astfel se face că Stalin vrea să vadă omul sovietic fericit – și nefericire celui a cărui fizionomie nu va asculta de acest ordin! Astfel se face că Hitler și Goebbels vor să-i constrîngă pe germanii arieni la fericire. Astfel arată abisurile răului totalitar.

Melancolie și utopie – între acești doi poli rezidă grandoarea și mizeria intelectualilor europeni. Spunînd acestea, gîndul îmi fuge îndeosebi la artiști și scriitori. De fapt, mai există un grup de lucrători ai spiritului născut și el în epoca modernă a Europei, îndeosebi în vremea Renașterii, și care în aparență scapă acestei alternative: sînt oamenii de știință. Aproape că am putea caracteriza știința ca fiind un domeniu de activitate intelectuală așezată dincolo de melancolie și dincolo de utopie. Omul de știință nu disperă din cauza lumii, dimpotrivă el se străduie s-o explice, el nu gîndește în utopii, ci face pronosticuri, convins fiind că „travaliul mental de previziune este una din temeliile esențiale ale civilizației". Activitatea cercetătorului – a celui care practică, folosind o denumire engleză pertinentă, „normal science" – nu se caracterizează nici prin disperare, nici prin speranță, ci prin obiectivitate și conștiință împăcată. Aici se manifestă cel mai bine tensiunea între aceste straturi ale inteligenței europene pe care le deosebesc numindu-le „specia care se plînge" și cea a „oamenilor cu conștiința împăcată". Este vorba de o tensiune care nu este exprimată într-un mod adecvat de distincția tradițională dintre cele „două culturi", adică dintre oamenii de litere și umaniști, de-o parte, și oamenii de știință, de cealaltă. Opoziția construită de Maurice Barrés, în scrierea *Un om liber,* între inteligența triumfătoare și inteligența suferindă, pare mult mai corectă.

În conferințele de la Collège de France, mi-am fixat trei sarcini: mai întîi, vreau să mă ocup de specia care se plînge și să urmăresc traseul relației dintre melancolie și gîndirea utopică în cadrul istoriei intelectuale a Europei. În continuare, vreau să dedic a doua parte a lecțiilor mele oamenilor cu conștiința împăcată și să schițez, căci este exemplară, deplasarea importantă care se va opera în istoria științelor europene în cea de-a doua

jumătate a secolului al XVIII-lea, mai exact trecerea de la istoria naturală la istoria naturii. Tensiunea între aceste două temperamente ale inteligent-clasei va constitui tema ultimului ciclu al cursurilor mele, care, pentru început, va fi consacrat relațiilor dintre științele sociale și „lucrul literar" (pentru a relua expresia lui Sainte-Beuve).

Ajung astfel la cea de-a treia și ultima parte a prelegerii mele inaugurale.

Intelectualii unui vechi continent

Ca regulă generală, intelectualii sînt cei care vorbesc despre intelectuali. Există un pericol în aceasta. În prefața la *Critica rațiunii pure* Immanuel Kant îl citează pe Bacon cu a sa *Instauratio magna*: „De nobis ipsis silemus: De re antem, quae agitur, petimus: ut homines eam non opinionem, sed opus esse cogitent".

De nobis ipsis silemus – să păstrăm tăcerea despre noi înșine. Nimeni nu a violat acest precept cu mai mare plăcere decît intelectualii: rar au păstrat tăcerea, ba chiar dimpotrivă, adeseori și-au petrecut întreaga viață nefăcînd altceva decît vorbind despre ei înșiși. Donoso Cortés, marele anti-liberal spaniol din secolul al XIX-lea, a numit burghezia „una clasa discutidora", o clasă care discută. În acest sens, intelectualul este un burghez prin excelență. Pentru a cita un martor inofensiv, se pare că papagalul din romanul lui Raymond Queneau *Zazie dans le métro* vizează intelectualul burgez atunci cînd repetă: „Taifas, taifas e tot ce știi să faci!".

Sarcina intelectualului este de a gîndi – pericolul care-l pîndește în permanență este de a ajunge să rumineze asupra lui însuși. Căci gîndirea atrage după sine riscul de a nu mai vedea lumea din jurul tău, ci numai propriul tău eu. Diderot a recunoscut acest pericol atunci cînd numește intelectualul, într-un mod aproape masochist, o ființă contra-naturii, „un sistem acționînd pe dos".

De nobis ipsis silemus. De ce nu urmăm noi, intelectualii, sfatul lui Bacon și Kant și nu păstrăm tăcerea asupra noastră? Iată că bulversările recente care au agitat continentul nostru în acești ultimi doi ani au constituit un nou prilej pentru intelectuali de a reflecta public asupra lor înșile și asupra rolului lor. Căci au avut de susținut un rol important. De altfel, ei au jucat variate roluri – au fost eroi și au fost trădători, au fost opozanți ai regimului și lachei ai puterii, unii au luat cuvîntul la momentul potrivit, alții cînd nu era cazul și numeroși sînt cei care au tăcut atunci cînd ar fi trebuit să ia cuvîntul, neavînd încredere în puterea vorbelor.

Există două formule prin care încercăm să caracterizăm lumea post-comunistă: *sfîrșitul utopiei* și *sfîrșitul istoriei*. Atunci cînd Thiers exclama, în secolul al XIX-lea „Nu mai vorbim despre socialism și bine facem", el însuși vorbea cam cu prea multă grabă. Thiers mai spunea: „Eu nu am colegi". Însă astăzi Thiers are numeroși colegi în Europa, care vorbesc cu entuziasm despre moartea socialismului și prin asta, de moartea ultimului proiect utopic. Semantica istorică este crudă: în numai cîțiva ani „utopie" a devenit un cuvînt peiorativ. Nu mai vorbim despre utopie. Dar oare facem bine?

Sfîrșitul istoriei, se afirmă în Occident, marchează debutul unui triumf

grandios, cel al capitalismului, al democrației, al liberalismului. Adevărul s-a impus în cele din urmă. Lumea e pe cale de a deveni o societate civilă universală. Nu mai vorbim despre utopie, dar această absență în vocabular nu privește decît utopia socialistă. În timp ce odată cu căderea regimurilor comuniste, socialismul a devenit anatemă, utopia liberală a societății civile își sărbătorește marea victorie.

În acest mod puteam defini mentalitatea europeană la sfîrșitul anului 1989, acest *annus mirabilis* al istoriei europene din secolul douăzeci. Dar astăzi începem să ieșim din acea stare de euforie. Europa este din nou divizată. De o parte, există o Europă care se îmbată cu retorica viitoarei uniuni, de altă parte, Europa războaielor civile, reale sau doar amenințătoare. Constatăm cu teamă că prăbușirea comunismului nu a deschis în mod automat calea spre societatea civilă, că, dimpotrivă, pe un continent atîta vreme sfîșiat, ea a făcut să renască fantomele pe care le credeam moarte. Iată deci că Europa a redevenit un continent bătrîn.

Goethe, convertit în ultimii ani de viață la saint-simonism și devenit admirator al modelului industrial, a consacrat, în acea epocă un poem *Statelor Unite*:

„Americă, ai sorți mai bune
Decît al nostru continent, bătrîn,
Tu n-ai castele în ruine
Și nici bazalte-n gol alunecînd.
Nimic nu-ți tulbură simțirea
În vremurile-acestea 'nsuflețite
Nici, inutilă, amintirea,
Nici vanele, deșartele, dispute"

În cursul ultimelor decenii, pe continetul nostru s-a răspîndit iluzia că Europa nu mai are nevoie să invidieze America, ea însăși devenind o Americă „mai bună" devreme ce, în era postmodernă, ea s-a debarasat de amintirile sale inutile. Era o iluzie răspîndită în Europa Occidentală, care se lua drept întreaga Europă, numindu-și instituțiile „europene", ca și cînd acesta era un lucru de la sine înțeles. Era vorba de o parte a Europei care nu-și pierdea timpul gîndindu-se la cealaltă parte a Europei, cea care, sub dominație comunistă, nu părea să îndeplinească altceva decît o funcție geografică tradițională, amintind că Europa nu este nimic altceva decît „un mic cap al continetului Asia".

„Dumnezeu pregătește societăților europene un viitor mai stabil și mai calm" – am vrut să credem în cuvintele lui Tocqueville și-am trăit confortabil „în spiritul unor Mici-Europeni" în mica Europă a țărilor occidentale. Astăzi, întreaga Europă renaște. Dar este vorba de renașterea unui continent bătrîn și, ne temem că multă vreme de acum încolo el va fi răscolit interior de „inutila amintire" și de „deșartele dispute". Ne credeam în pragul societății civile a secolului al XXI-lea, dar iată-ne dintr-o dată readuși în mărginitul secol al XIX-lea și în epoca dinaintea primului război mondial. În țările din Est se vorbește despre necesitatea de a renegocia tratatele de la Saint-Germain și Trianon.

Două grupuri de intelectuali se confruntă astăzi pe bătrînul nostru continent. În Europa Centrală și de Est, este vorba despre intelectualii care au ajuns în cele mai înalte posturi în stat, și care dețin pozițiile cheie ale puterii nu prin competențele lor economice sau politice, ci datorită probității morale și angajării lor

curajoase de partea drepturilor omului, această moştenire minunată a secolului al XVIII-lea european. Aceşti intelectuali sînt moralişti care au făcut Europei cadoul unei noi culturi a disputei; ei aparţin speciei care se plînge, dar sînt melancolici activi, care au demascat caracterul optimismului oficial autoproclamat al regimurilor socialiste. În Est a apărut ceva nou: o creştere a moralităţii literare. În Vest însă, intelectualii care sînt încă ascultaţi de către public au devenit de multă vreme experţi, pe care abia îi mai interesează problemele morale. Sînt oameni cu conştiinţa împăcată care, fără să rostească vreodată cuvîntul utopie, sînt ferm convinşi că nimic nu poate frîna apariţia unei societăţi civile al cărei fundament economic este economia de piaţă şi al cărei credo ideologic este liberalismul.

Astfel se întîmplă că în Europa postcomunistă se confruntă două clase de intelectuali, „moralistii şi experţii". Moralistii din Est sînt melancolici care au avut curajul să acţioneze şi care acum, spre propria lor surpriză, au puterea în mîini. Ei au distrus aparenţa utopiei şi sînt confruntaţi acum cu sarcina neobişnuită de a satisface exigenţele unei *Realpolitik*. Şi încă din aceste clipe, aceşti moralişti melancolici sînt ameninţaţi de acel destin pe care Max Weber îl descria ca rutină a charismei; acestor moralişti le vine foarte greu să se transforme în experţi. Saint-Beuve ar fi vorbit de un guvern de oratori atins de năpasta cuvîntului pierdut. Cît despre experţii din Vest, ei se dedică iluziei victoriei finale, ca şi cînd nu ar mai fi vorba, după căderea regimurilor socialiste, decît de a asigura adaptarea Estului la societatea civilă graţie unor măsuri de ajutor monetar şi exportării ideilor directoare ale utopiei liberale, care şi-au dat măsura. Eroarea lor consistă în a face uitat declinul propriilor lor convingeri utopice odată cu sfîrşitul utopiei socialiste.

Dar capitalismul este el oare o ideologie care întotdeauna a renunţat la viziunile utopice? Da – în ceea ce priveşte obiectivul. Ţelul capitalismului nu a fost niciodată crearea unei societăţi armonioase într-un viitor îndepărtat, ci ameliorarea funcţională a pieţei, aici şi acum. Dar, în măsura în care capitalismul este o ideologie fără ţel utopic, în acelaşi timp, el reprezintă o utopie a mijloacelor. Încă de la originile sale, capitalismul este purtat de convingerea că progresul ştiinţei şi tehnicii constituie mijlocul infailibil de a transforma lumea întreagă într-o vastă societate civilă universală.

Se cuvine ca astăzi să renunţăm la această iluzie. Paul Valéry a făcut-o deja de foarte devreme: „Aceste nave imense, adevărată risipă de mecanisme construite de oameni de ştiinţă plini de curaj, de scrupulozitate şi dispunînd de tot ceea ce tehnica poate oferi ca putere şi precizie, dintr-o dată reduse la neputinţă, obnubilate, condamnate la o aşteptare destul de neliniştită datorită unor aburi banali formaţi la suprafaţa mării". Nu ca inamici ai ştiinţei şi tehnicii trebuie să ne amintim că ele sînt ucenicii vrăjitori ai timpurilor moderne care, departe de a fi rezolvat probleme, au şi creat probleme. Experţii occidentali trebuie să recunoască faptul că, dacă utopia scopurilor, socialismul, şi-a dat duhul, propria lor utopie, utopia mijloacelor, a atins şi ea limita eficacităţii sale. Jubilăm în faţa căderii dictaturilor comuniste, dar atunci cînd privim spre lumea a treia şi spre propriul nostru mediu

ar trebui să putem exclama împreună cu Lucien Leuwen: „Există deci o civilizație falsă!".

Contele de Saint-Simon a definit mersul istoriei ca o alternanță de revoluții economice și revoluții politice. Revoluției copernicane i-a urmat acțiunea lui Luther; lui Bacon și Galilei, revoluția engleză și absolutismul lui Louis al XIV-lea, lui Newton, Locke și Enciclopediei, revoluția franceză. Astăzi, pe vechiul nostru continent asistăm din nou la conjugarea unei revoluții politice cu o revoluție științifică: asistăm la sfîrșitul socialismului și la sfîrșitul credinței în procesul irezistibil al științelor și tehnicilor. Și gîndesc că orice analiză a prezentului care nu ia în considerare legătura între cele două utopii pierdute este mioapă și periculoasă.

*

* *

Paul Valéry și-a plasat eșecurile din anii '20 sub ideea directoare a unei *politici a spiritului*. Sînt reflecții dureroase care anunță dependența spiritului, dar care, în același timp, se agață de speranța că istoria, în curgerea ei, se va lăsa influențată de eforturile gîndirii. Valéry împărtășește acest scepticism și această speranță cu alte cîteva proiecte mari ale epocii dintre cele două războaie mondiale, ca sociologia cunoașterii, fenomenologia lui Husserl, filosofia limbajului lui Wittgenstein și teoria critică a școlii de la Frankfurt. Opera lui Valéry are partea ei de contribuție la simpatia pe care o arătăm pînă și în zilele noastre acestor proiecte, în ciuda eșecului lor.

În chiar acest punct determinant, scepticismul lui Valéry își atinge totuși limita. El vede cu luciditate că supremația Europei a ajuns la termen. Constată, cu răceală și fără regrete, că devine din ce în ce mai greu să „subordonezi restul lumii unor proiecte europene". Europa e muritoare, la fel ca toate celelalte civilizații. Dar Valéry nu are curajul să facă această constatare lucidă pentru că el operează o distincție netă între o Europă politică și o Europă a spiritului. În acest fel, el opune tranșant spiritul și puterea, opoziție care evocă mai mult tradiția germană decît cea franceză. Europa va trebui să plătească pentru „certurile sale rurale, parohiale și de precupețe"; „Europa nu va practica politica spiritului său, ea va fi pedepsită de politica sa".

Astăzi noi nu mai putem să ne liniștim apelînd la această opoziție. Europa spiritului nu trebuie separată de Europa politicului. Mai curînd, trebuie să vedem în ce măsură Europa a fost marcată de politica spiritului său, cea care face astăzi din europenizarea lumii, prea mult timp o afacere de conștiință împăcată, o enormă ipotecă.

Victoriei în lumea întreagă a capitalismului, a democrației și liberalismului, aceste idei directoare ale bătrînului continent, îi corespunde o responsabilitate universală. Noi, europenii, trebuie să recunoaștem că avem datoria să ne asumăm această responsabilitate, fără a căuta să ne ascundem în spatele utopiei capitaliste a mijloacelor. Timpul utopiilor a trecut, dar nu mai avem dreptul să ne căutăm refugiu în melancolie. Există vreo tradiție a Luminilor care să nu fie europocentrică? Cred că multe vor depinde de răspunsurile pe care le vom găsi la această întrebare. La sfîrșitul postmodernității, cred în necesitatea de a regîndi, încă o dată,

Luminile şi de a încerca să vedem dacă pe vechiul nostru continent poate exista o politică a spiritului care nu urmăreşte să dea lumii o ordine construită după ţeluri europene.

Acestea sînt contradicţiile şi exigenţele europene – lucru pe care nimeni nu-l ştia mai bine decît Paul Valéry: „Judecata cea mai *pesimistă* asupra omului, a lucrurilor, a vieţii şi valorilor sale, se îmbină de minune cu *acţiunea* şi optimismul pe care ea îl pretinde. Acest lucru este tipic european".

Aceasta este şi exigenţa ce se impune celui pe care l-aţi onorat, dragi colegi, numindu-l la Catedra europeană a Colegiului Franţei.

traducere de *Mihaela Lambru*

Leszek Kolakowski

*Intelectualii**

Sînt intelectualii necesari în menajeria lui Dumnezeu? Pentru ce? Sînt ei mediatori sau producători? Şi dacă sînt producători, ce produc? Cuvîntul? Dar după cîte se pare, cuvîntul nu este decît un instrument de mediere. Atunci, sînt ei producători de instrumente ale medierii? Încă din primele etape ale diviziunii muncii, mediatorii au fost probabil şi utili, şi necesari: ei transportau produsele dintr-un loc într-altul, şi pentru aceasta trebuiau să fie răsplătiţi. Ei erau negustori, purtători de bunuri în sens fizic. De fapt, ei nu produceau nimic, dar erau indispensabili pentru distribuţia spaţială a produselor. Însă şi aceasta era tot muncă fizică – transfer de bunuri materiale. În istoria economiei de schimb, diviziunile muncii au continuat să se adîncească. Negustorul nu a mai trebuit să se deplaseze; el organiza, pur şi simplu, afaceri şi lucra cu creionul şi cuvintele. Bunăstarea nu mai avea o formă fizică vizibilă, iar banii se separau tot mai mult de aparenţele materiale. Bunăstarea s-a măsurat în vite, apoi în aur, apoi în bancnote şi bonuri; astăzi constă, mai ales, în impulsurile electronice din calculatorul băncii, ceva invizibil, aproape abstract şi incomprehensibil.

Impulsurile electronice pot fi cumpărate şi vîndute, pot fi recomercializate, pot fi cauză de faliment sau de îmbogăţire – şi toate acestea în sfera imaterialităţii. De secole, există o categorie relativ numeroasă de persoane, care nu mai sînt mediatori în vechiul sens al cuvîntului, dar care au de-a face cu însăşi substanţa medierii, banii, care astăzi sînt o substanţă invizibilă. Aceştia sînt bancherii, cămătarii, agenţii de schimb. Mijlocul de schimb a devenit el însuşi o marfă.

Acelaşi lucru s-a întîmplat şi cu cuvîntul, mijlocul de a schimba şi de a media bunuri spirituale. În afara profesioniştilor care transmiteau informaţii, doctrine, comenzi, tradiţii etc. adică în afara profesorilor, profeţilor, scribilor, preoţilor şi mesagerilor – a apărut de timpuriu o clasă care utiliza cuvîntul ca material de lucru, aşa cum bancherii foloseau banii. În mîinile ei, cuvîntul devenea autonom şi înceta să mai fie un simplu mijloc de schimb; el era

* Fragment din Leszek Kolakowski, *Modernity on Endless Trial*, The University of Chicago Press, Chicago, London, 1990, I, 3, pp. 32-44.

tratat ca o valoare în sine. Substanța invizibilă a cuvîntului se afirma ca arie independentă a realității, fără a fi funcțional legată de transmiterea informației, de adevăr sau minciună, de sentimente sau dorințe.

Sfera puterii, la apariție avînd, probabil, funcții militare și organizaționale, devenise independentă chiar mai devreme.

Aceste trei instrumente auxiliare de comunicare și organizare și-au stabilit domeniul propriu de existență și principiile proprii; odată devenite autonome, societatea civilă modernă a fost ridicată pe temelia celor trei stîlpi ai banilor, puterii și cuvîntului. Un proces de auto-lărgire și auto-generare are loc continuu în toate domeniile, și straturi corespunzătoare sînt angajate în procesarea celor trei substanțe invizibile; astfel, experții monetari, deținătorii puterii și arhitecții cuvîntului (adică intelectualii) sînt agenții acestui proces miraculos de auto-acumulare. Datorită lor, banii produc mai mulți bani, puterea mai multă putere și cuvîntul mai multe cuvinte.

Firește, ideea că aici ar fi vorba de producție a fost în mod repetat atacată, mai ales de ideologiile reîntoarcerii la natură, apărute în ultimul secol și jumătate sub forma diferitelor concepții anarhist utopice. De fapt, au afirmat ele, nimic nu se produce în sfera banilor, puterii și cuvintelor; existența acestor trei entități este numai aparentă; în realitate, ele nu sînt și nu pot fi nimic altceva decît instrumente de comunicare; pseudo-independența lor servește pentru a perpetua privilegiile irațională ale claselor sociale neproductive și inactive. Banii sînt necesari numai pentru a măsura valoarea relativă a mărfurilor și a facilita schimbul. Orice în afară de aceasta înseamnă camătă. În plus, o societate sănătoasă nu are nevoie de un guvern în afara funcțiilor organizaționale. În ceea ce-i privește pe intelectuali, ce altceva sînt ei dacă nu speculanți spirituali, producători de cuvinte goale, palavragii și paraziți, care exploatează continuu pretinsa lor superioritate – de fapt o abilitate de a manipula cuvinte – pentru a-și întări și îmbunătăți statutul privilegiat?

Întreaga istorie a mișcărilor anarhiste reflectă suspiciunea, chiar ura față de intelectuali. Aceasta apare în numeroase variante în scrierile lui Proudhon, Bakunin, Sorel și ale anarhiștilor ruși. Presupoziția ascunsă sau chiar explicită a acestei aversiuni o constituia convingerea că numai producția și cele necesare acesteia sînt importante pentru viața omului, ca și cum Dumnezeu a înzestrat omul cu priceperea de a ara ogoare și construi case, tot restul venind de la Satana.

Nu mai trebuie să amintim că detestarea și atacurile împotriva intelectualității provin tot de la intelectuali. Aceștia au fost întotdeauna cei care au dat expresiei tuturor ideologiilor – inclusiv acelora îndreptate împotriva intelectualității. Aceasta este o parte importantă a funcției lor. Este, așadar, tentant să privim îndoiala asupra utilității intelectualității ca pe o antinomie practică: trebuie să fii tu însuți intelectual pentru a tuna și fulgera convingător împotriva intetectualității. Într-adevăr, nu există nici o altă profesie cu o asemenea tendință înnăscută de a-și pune permanent sub semnul întrebării legitimitatea și dreptul la existență. Nu ne întrebăm niciodată: „De ce există instalatori?" sau „De ce există medici?", dar întrebarea „De ce ce există

intelectuali?" s-a pus de cînd există şi profesia. Desigur, uneori ne întrebăm: „De ce există generali?" sau „De ce există guvern?", „De ce există bancheri?", dar aceste întrebări nu sînt puse de generali, bancheri sau oficialităţi guvernamentale. Însă întrebarea „De ce există intelectuali?" se numără printre temele de meditaţie cele mai comune şi favorite ale intelectualilor înşişi. Firește, întrebarea este pusă adesea în cadrul unor comunităţii specifice: filosofii întreabă „De ce există filosofi?", poeţii „De ce există poeţi?". Şi chiar dacă se găsesc motive bune sau rele care să le justifice existenţa, frecvenţa unor asemenea interogaţii trădează fie o conştiinţă încărcată, fie, cel puţin, sentimentul că legitimitatea lor nu este niciodată sigură, sau că fundamentarea socială şi morală a muncii lor nu este definită. De ce? De ce intelectualii, în mod special, se simt obligaţi să-şi apere dreptul la existenţă?

Răspunsul nu este greu de dat şi poate fi găsit în natura limbajului, deci în existenţa omului. Aşa cum era în natura banilor ca, odată creaţi, să se transforme într-o marfă specială autonomă şi să producă dobîndă, tot aşa, viitoarea autonomie a cuvîntului a apărut chiar de la început, prin însăşi natura sa – natură care garanta faptul că îşi va depăşi funcţia de instrument de schimb şi că va atinge nivelul unei entităţi independente.

Încă de cînd Adam a dat nume obiectelor, acţiunilor şi atributelor, realitatea, perceptibilă pînă atunci fără cuvinte, nu a mai fost aceeaşi. Cuvîntul nu acţionează doar în anumite împrejurări, ca simplu substitut pentru un obiect: obiectul este perceput în mod necesar prin intermediul cuvîntului, el capătă sens doar în procesul de percepţie. Deci cuvîntul nu numai că este necesar pentru a reproduce realitatea, el este coproducător al acesteia. Obiectul este ceea ce este numai în cadrul unei atotcuprinzătoare reţele lingvistice, numai ca parte a acesteia. Lumea cunoscută corespunde acestei reţele nu pe baza simbolizării convenţionale, ci ca determinare reciprocă, fără ca vreuna din părţi să devină dominantă. Nu putem decide dacă în prim plan se află obiectul sau cuvîntul, fără a intra într-un cerc vicios, pentru că, în actul interogării, obiectul apare deja dotat cu înţeles; el este deja cunoscut şi numit. Lumea nu este pur şi simplu reprodusă *în* limbaj, ea este apropriată numai *sub forma* limbajului.

Dar pentru că limbajul este productiv, el nu cuprinde doar lumea; el anticipează posibilul şi scrutează irealul, chiar imposibilul; el are timpul viitor, forme interogative şi *modus irrealis* pentru trecut şi prezent; astfel el tinde să pună sub semnul întrebării totul, inclusiv pe sine însuşi. Este o particularitate a limbajului faptul că a devenit nu numai autonom, ci şi autoreflexiv. Banii au devenit autonomi, dar nu ridică întrebări asupra lor înşişi. Dar cuvîntul poate face aceasta. Aşadar intelectualii – stăpînii, manipulatorii şi îmblînzitorii cuvîntului – sînt deopotrivă producătorii tuturor lumilor posibile şi revoluţionari care se îndoiesc de tot şi pun totul sub semnul întrebării. În diferite împrejurări, atît banii cît şi cuvîntul pot modifica traiectoria lumii; dar banii, chiar dacă se pot autoreproduce, nu se raportează la ei înşişi şi nu pot ridica auto-obiecţii. Limbajul, cuprinzînd totul, inclusiv pe sine, are un potenţial creativ şi distructiv infinit. *Faciendi plures libros nullus est finis*,

spune Ecleziastul: "nu există limită pentru producţia de cărţi". Cu alte cuvinte, potenţialul creativ – sau, dacă preferaţi, distructiv – al cuvîntului, capacitatea sa de a modifica percepţia asupra lumii, şi prin aceasta lumea însăşi, creînd noi lumi, capacitatea sa de a lua în considerare posibilul şi chiar imposibilul, de a pune sub semnul întrebării ceea ce este general acceptat – toate acestea fac din intelectuali un element inevitabil destabilizator al societăţii.

Spunînd aceasta, noi presupunem deja o anumită noţiune de intelectual care pare să coincidă cu ideea acceptată în mod curent. Vorbind de clasa intelectualilor, nu ne gîndim la cei a căror profesie este legată de cuvînt, ci la aceia în lucrările cărora cuvîntul devine, ca să spunem aşa, creativ (sau distructiv); nu îi avem în vedere pe cei care, pur şi simplu, transmit cuvîntul ca mediatori, ci pe aceia care îl folosesc pentru a impune o anumită percepţie a lumii, creînd prin aceasta o lume nouă.

Un preot care, desigur, lucrează în primul rînd cu mijloace lingvistice, nu este prin aceasta şi un intelectual; este funcţia lui să păstreze în ritual cuvîntul sfînt al tradiţiei religioase şi să transmită înţelepciunea moştenită prin predici. Nici profesorul nu este un intelectual cînd încearcă să transmită celor tineri fondul de cunoştinţe acumulat şi tehnicile de gîndire. Şi nici savanţii – lingvişti, istorici, arheologi – atîta vreme cît încearcă să rămînă fideli materialului găsit sau descoperit, mărginindu-se să-l descrie şi minimalizînd în cadrul acestui proces propria lor intervenţie. Pe de altă parte, intelectualul nu este un cercetător sau un descoperitor în sensul strict al cuvîntului; el pretinde mai mult decît atît; el foloseşte cuvîntul pentru a sugera propria sa interpretare asupra lumii; el nu doreşte pur şi simplu să transmită adevărul, ci să-l creeze. El nu este un apărător al cuvîntului, ci un producător al său.

Este intelectualul, prin definiţie, un mistificator? Nu, sau nu neapărat. Mistificînd, folosim, ca să spunem aşa, în mod legitim cuvîntul. Minţind, rămînem între hotarele factualului: pur şi simplu inversăm, ascundem sau desfigurăm faptele pe care le ştim. Minciuna este o componentă normală a comportamentului uman, atunci cînd este vorba de probleme militare, publice sau private, care nu face necesară exercitarea puterii creatoare. Minciuna foloseşte cuvîntul în funcţia sa comună de bază, aceea de mijloc de schimb, nu ca mijloc de a crea lumi. Minţind nu modificăm natura cuvîntului şi natura însăşi. Se poate argumenta că mistificarea apare şi în comportamentul preuman: mimetismul poate fi privit drept o mistificare a naturii.

Intelectualii nu sînt mistificatori, ci seducători. Desigur, ocazional mistificarea îi poate ajuta, dar ea nu este absolut necesară. Sprijinindu-se pe resursele cuvîntului, ei doresc să impună sau să sugereze o perspectivă asupra lumii pe care faptele – prezentate corect sau fals – nu ar putea-o produce niciodată. O perspectivă asupra lumii nu apare prin acumularea de fapte; ea face necesară interpretarea, judecarea şi ordonarea faptelor prin intermediul cuvintelor. Dar încercînd să descopere, adică să producă semnificaţia faptelor, intelectualii – filosofi, poeţi, scriitori, gînditori politici – se dovedesc a fi ideologi. Aceasta înseamnă că ei susţin

o idee a unei lumi aşa cum ar trebui ea să fie, din care derivă imaginea lumii aşa cum este, dar nu în sensul că existentul şi dezirabilul converg, ci în sensul că, dintr-o lume dezirabilă sau imaginată, ei derivă regulile după care faptele lumii existente trebuie să fie interpretate relevînd astfel esenţa lor.

Intelectualii sînt stăpînii şi cîrmuitorii cuvîntului, nu servitorii săi – cel puţin după părerea lor. De aceea, ei distrug tradiţia, chiar şi atunci cînd, cu cele mai bune intenţii, încearcă s-o păstreze; pentru că a apăra tradiţia în proprii tăi termeni înseamnă deja a o pune sub semnul întrebării. Platon dorea să exileze poeţii din statul ideal. El credea, pe bună dreptate, că poeţii atentează la moştenirea morală prin modul de a-i portretiza pe zei. Dar putem merge şi mai departe: chiar şi aceia care venerează tradiţia sînt periculoşi dacă sînt intelectuali. Dacă Platon şi-ar fi urmat consecvent argumentaţia, el ar fi recunoscut că va cădea victimă propriilor sale reguli. Statul ideologic -republica ideală a lui Platon sau statul modern totalitar – nu are nevoie de intelectuali ca persoane care, în mod independent, interoghează şi iau poziţie; el are nevoie de cei care păstrează cuvîntul tradiţiei, care conferă legitimitate puterii existente, fără a solicita concesii. Intelectualii devin întotdeauna duşmani naturali ai stabilităţii, fie bazîndu-se pe propria raţiune, fie raportîndu-se la alte surse de înţelepciune, indepedente de statul ideologic – indiferent dacă acestea sînt sofiştii din Atena lui Socrate, dialecticienii evului nediu timpuriu, sau filosofii secolului al XVIII-lea.

Toate acestea sînt suficient de clare. Însă mai puţin clară este o anume dificultate de a separa net între cei care apără şi cei care distrug ideologiile existente – în trecut ca şi în prezent. Toate ideologiile trebuie uneori să-şi croiască drum printre evenimente neaşteptate şi pericole nepreväzute. Atunci cînd mijloacele existente şi verificate nu mai sînt suficiente, este nevoie de oameni dotaţi cu mai multă imaginaţie decît combatantul ideologic obişnuit pentru a făuri noi arme intelectuale. Aşadar, este nevoie de intelectuali. De obicei, aceştia încearcă să învingă duşmanul cu propriile lui arme şi de aceea îşi însuşesc componente ale doctrinei lui, făcîndu-le inofensive în cadrul ideologiei transmise. Forţa independentă a cuvîntului îi poartă însă, aproape inevitabil, mai departe decît o cer necesităţile apărării şi, cu toate bunele lor intenţii, ajung să distrugă ceea ce erau hotărîţi să apere.

Cine a fost un apărător mai loial al doctrinei bisericeşti decît Toma D'Aquino, în atacurile îndreptate împotriva pretenţiilor averroiste de autonomie deplină a gîndirii laice? Dar, în atacurile sale, el a definit reguli specifice de separare ale gîndirii laice de credinţă şi a trasat hotarele relativei autonomii ale acesteia. Clarificînd distincţia respectivă, el a expus doctrina bisericească aceluiaşi pericol faţă de care a încercat să o apere: de la adversarii săi, el a adoptat categoria conceptuală de gîndire laică şi care, mai apoi, şi-a consolidat drepturile faţă de biserică şi tomism.

Sau, la celălalt pol al creştinismului, cine a fost un duşman mai neîmpăcat al gîndirii laice, al dialecticii şi al filosofiei, decît Calvin? Dar, măsurînd conservatorismul său profund biblic cu aroganţa scolasticii, el a spulberat neîncrederea care

asigura continuitatea bisericii ca sursă unică de interpretare a doctrinei. Sarcina interpretării, pentru generațiile viitoare, revenea numai gîndirii laice, pe care a condamnat-o atît de vehement. În ciuda intențiilor sale, el a creat astfel un climat intelectual care a alimentat religiile naturale și deismul. Descartes, aducînd dovezi de netăgăduit existenței lui Dumnezeu, a contribuit decisiv la dezvoltarea ateismului european, iar profund piosul Pierre Bayle a devenit magistrul prin excelență al scepticilor iluminiști. În general, granițele dintre marii dascăli și marii eretici nu sînt niciodată sigure, iar apartenența la una sau alta dintre categorii se datorează, mai ales, unor împrejurări întîmplătoare.

Sau – ca să luăm un exemplu contemporan – cine a fost un susținător mai loial al comunismului decît Georg Lukács? Și cu toate acestea, în ciuda eforturilor și a devotamentului său, toată viața el nu a reușit să se înțeleagă cu partidul, fiind în repetate rînduri stigmatizat, sub cele mai diverse etichete, ca renegat. Mintea sa de intelectual nu era satisfăcută doar cu devotamentul; el aspira să perfecționeze doctrina comunistă și s-o apere cu mai multă forță chiar decît conducătorii de partid și aceasta l-a condus la diverse erori. Chiar dacă, în mare măsură, intelectualii sînt responsabili de răspîndirea și consolidarea comunismului, în general, este de crezut că ei au contribuit imens și la prăbușirea lui. Mai devreme sau mai tîrziu, supunerea s-a dovedit de nesuportat și de neconciliat cu exigențele lor, iar aceia dintre intelectuali care, în loc să renunțe cu totul la supunere și să atace doctrina din exterior, au încercat să o perfecționeze din interior, au exercitat acțiunea cea mai distructivă. Astăzi, cînd nu au mai rămas intelectuali comuniști, iar activitatea doctrinară se află în mîinile de încredere ale obtuzei birocrații de partid, cauza comunismului pare în siguranță: nu mai există probleme cu acea specie pretențioasă și veșnic nemulțumită. Dar aici este numai o jumătate de adevăr: siguranța ideologică este importantă, dar importantă este și capacitatea de a răspunde adecvat unui nou context ideologic, iar renunțarea la această capacitate este prețul plătit pentru confortul securității. Faptul că s-a pus punct comunismului ca mișcare intelectuală și, în general vorbind, ca problemă intelectuală poate fi, deocamdată, în avantajul cauzei comunismului; dar este și un semn al declinului său. A avea intelectuali în cadrul unei instituții ideologice, desigur, produce permanente neplăceri. Dar, în același timp, aceasta dovedește că instituția este încă viabilă și, într-o oarecare măsură, capabilă să se confrunte cu noi situații intelectuale. În acest sens, putem afirma despre creștinism că încă este viabil, în timp ce comunismul nu.

Decenii de-a rîndul s-a discutat problema așa-zisei responsabilități a intelectualului. Din rațiuni evidente, asemenea dezbateri sînt, în general, sterile. De ce ar fi intelectualii, în mod special și diferit de alți oameni, răspunzători și pentru ce anume? Se crede că superioritatea lor constă în priceperea cu care utilizează cuvintele; și dacă este corect să-i etichetăm drept seducători, într-adevăr ei sînt în stare să seducă, spre bine sau spre rău. Cît privește distincția dintre bine și rău – în probleme de morală sau de politică: sînt intelectualii neapărat îndrumători mai serioși și mai infailibili decît alți oameni?

N-am crede. Cei care ştiu mai mult decît restul lumii despre precaritatea tuturor raţionamentelor noastre, care cunosc mai bine istoria multor speranţe înşelate şi a eşecurilor unor idei excelente şi bine intenţionate, cei care în, general, sînt conştienţi de ambiguităţile destinului uman, ar trebui să fie mai rezonabili în deciziile şi alegerile lor politice. Dar, după cum ştim cu toţii, nu este întotdeauna cazul. Lunga istorie a teribilelor greşeli pe care mulţi intelectuali din secolul nostru le-au făcut în alegerile lor politice, identificîndu-se zgomotos cu cele mai crude tiranii, este bine cunoscută şi a fost descrisă de nenumărate ori; ea a contribuit, probabil, la scăderea semnificativă a autorităţii de conducători politici a intelectualilor.

Discutarea problemei responsabilităţii în termeni abstracţi este neproductivă; în discuţiile particularizate, părerile intelectualilor sînt la fel de împărţite ca ale tuturor – şi nu neapărat din motive mai bune. Cînd ajung la acest subiect, de obicei, ei nu se gîndesc la „responsabilitate", în general, ca simplă necesitate de a trece de o parte sau alta în conflicte politice sau morale; ci, mai degrabă, este vorba de a susţine un punct de vedere propus de cineva. Simplul sentiment al responsabilităţii este o virtute formală care, în sine, nu duce la o obligaţie specifică: te poţi simţi răspunzător pentru o cauză bună, ca şi pentru una rea. Desigur, este adevărat că în lumea noastră nimeni nu se declară, cu conştiinţa uşoară, dezinteresat de politică, dar de aici nu rezultă obligaţia identificării cu o mişcare, ideologie sau partid.

În cazul intelectualilor, singura problemă specifică pentru care sînt răspunzători profesional este întrebuinţarea bună – adică dreaptă şi cît mai puţin confuză – a cuvîntului. Este mai puţin vorba de adevăr, cît de spiritul adevărului, atîta vreme cît nimeni nu poate promite că nu va greşi niciodată; dar se poate păstra spiritul adevărului, ceea ce înseamnă să nu renunţi niciodată la o neîncredere prudentă faţă de propriile cuvinte şi identificări, să ştii cum să-ţi retractezi greşelile, să fii capabil de autocorectare. Toate acestea sînt lucruri omeneşte posibile şi ele pot fi cerute intelectualilor, pentru care defecte omeneşti comune, cum sînt vanitatea şi setea de putere, pot avea rezultate deosebit de dăunătoare şi periculoase. Dacă ceea ce spun sună a pălăvrăgeală banală, n-am ce face. Nu trebuie să uităm că nici o profesie (dacă termenul *profesie* este potrivit aici) nu creează condiţii atît de prielnice nevrozei; cu alte cuvinte, nici o altă profesie nu ridică prin chiar natura ei atîtea pretenţii contradictorii. Adeseori, intelectualii aspiră să fie atît profeţi cît şi mesageri ai raţionalităţii, roluri incompatibile între ele. Uneori, mîndri de aceasta, ei doresc să fie independenţi din punct de vedere intelectual; dar tocmai din această cauză, trăiesc şi mai acut experienţa nevoii de identificare – şi chiar lucrul cu care se mîndresc generează în ei un stînjenitor sentiment de inferioritate. Libertatea şi independenţa lor adeseori înseamnă un deşert, în care se simt inutili şi izolaţi. Tensiunea dintre independenţa intelectuală şi identificarea totală nu poate fi rezolvată niciodată, cu excepţia cazului cînd se renunţă la independenţă. Nevoia de identificare poate duce la o incredibilă pierdere a raţiunii critice, după cum au arătat-o toţi intelectualii cunoscuţi care s-au identificat cu stalinismul, cu nazismul, cu

maoismul, sau cu diferite secte fanatice. Uneori, cînd ura față de propriul lor mediu, care îi ostracizează, devine devoratoare, rezultatul este un fel de orbire isterică în fața realității – așa cum s-a putut vedea cîndva în cazul lui Sartre, iar azi în cel al lui Chomsky.

Ne-am aștepta ca din rațiuni profesionale imediate, dacă nu din principiu, toți intelectualii să fie interesați de libertatea cuvîntului. Și cel mai adesea așa se și întîmplă. Dar ei doresc și altceva: vor să fie auziți. Deși singurul mod de a te face auzit este acela de a deține monopolul cuvîntului. Intelectualii nu pot crea ei înșiși un asemenea monopol; el poate fi acordat numai de către o putere despotică, în schimbul servituții. Există motive să credem că, în prima etapă care a urmat revoluției ruse, intelectualii au contribuit la decăderea lor ulterioară încercînd să-și asigure privilegii, sau chiar un monopol din partea conducătorilor. Elemente ale acestei tragice istorii a autodistrugerii se găsesc în memoriile Nadejdei Mandelștam, care ar trebui să devină o lectură obligatorie pentru intelectuali. În plus, libertatea cuvîntului nu este universal acceptată. Este remarcabil faptul că, într-un interviu publicat postum în *Der Spiegel*, Heidegger își reafirma critica la adresa libertății academice din timpul nazismului, pe care o numea „libertate negativă" (de parcă ar exista și altfel de libertate decît „negativă"). Ne vin în minte și atacurile virulente ale lui Marcuse împotriva ideii și practicii toleranței. Aceste cazuri sînt rezultatul visului de a cîștiga pentru sine monopolul garantat de puterea guvernamentală asupra cuvintelor. Iar aceasta este expresia pretenției de monopol asupra adevărului; și nimeni nu s-ar putea îndoi că autorii unei astfel de solicitări ar putea fi ei înșiși posesori exclusivi ai adevărului.

Probabil că unii dintre acești intelectuali ar dori să li se ofere rolul de filosofi privilegiați, de curte, ai despoților luminați. Dar, destul de ciudat, în secolul nostru nu mai există ca în secolele XVI și XVII, despoți luminați și stăpîni absoluți, care să-i susțină pe intelectuali și care, în schimbul unei dedicații măgulitoare sau a unui panegiric ocazional, să le lase în continuare liberatea de a crea. Despoții de azi au nevoie de intelectuali doar în măsura în care nu mai sînt intelectuali și pot fi cumpărați ca sclavi care-și dedică întreaga operă stăpînilor. În secolul totalitarismului, a trecut vremea autocraților luminați.

Mai interesant este cultul puterii de sine, care străbate istoria intelectuală în forme ascunse sau, uneori, articulate. Nietzsche, care – deja pe jumătate nebun și aflat la limita degradării intelectuale totale – dădea glas atacurilor violente împotriva creștinismului (denunțat ca glorificare a bolii și boală el însuși), este în acest sens o paradigmă: el, trist profet al sănătății și vigorii, a fost, fără îndoială, un geniu al seducției, dar și un model pentru cei niciodată mulțumiți cu rolul lor de artizani lipsiți de putere ai cuvîntului.

Aparțin aceste probleme numai trecutului? Într-o oarecare măsură, poate că da. După atîtea greșeli groaznice și discreditări spectaculoase ale predecesorilor, probabil că intelectualii sînt mai atenți cu angajările lor politice. Comparată cu voga enormă de altădată a stalinismului, atracția maoismului, de exemplu, chiar la apogeul popularității sale, s-a dovedit mult mai slabă. Există o voință mult mai mică

de a oferi sprijin necondiționat ideologiilor existente și o înclinație mai mare de a păstra distanța față de problemele politice și de retragere în arii mai sigure, specializate. Drept rezultat, avem acum mai puțini nebuni și escroci influenți, dar și mai puțini mentori intelectuali.

Cu toate acestea, situații care să creeze un disconfort incurabil intelectualilor și care să le întrețină sentimentele contradictorii sînt omniprezente. Pe de o parte, există disprețul pentru oamenii de rînd; pe de altă parte, dorința de solidaritate cu cei oprimați și sărmani, care duce la o identificare pur mentală cu ideologiile ce susțin cererile maselor. Disprețul pentru oamenii de rînd a fost, în mare măsură, parte a atitudinii anti-americane a intelectualilor europeni, atitudine la care au contribuit emigranții de război germani din Statele Unite. Această tendință a fost frecvent exprimată de Școala de la Frankfurt. Aproape că se poate simți invidia, amestecată cu dezgust, față de cultura claselor de mijloc americane – oameni care au repurtat succese enorme în realizările tehnologice și în modelarea instituțiilor democratice, dar care nu l-au citit pe Kant, nu l-au ascultat pe Bach și nu au acordat intelectualilor un statut supraomenesc, ci, în cel mai bun caz, i-au tratat ca muncitori obișnuiți sau, în cazul cel mai rău, ca trîntori inutili, ca paraziți.

O luptă interioară fără sfîrșit se dă în sufletele intelectualilor. Ei sînt sfîșiați între sentimentul superiorității și al misiunii lor speciale și invidia secretă față de cei a căror muncă are rezultate vizibile și verificabile. Scriind despre superioritatea criticii față de literatură, Oscar Wilde argumenta că, în general, e mai ușor să faci ceva decît să vorbești despre ceva; este mai ușor să faci un pat decît să descrii procesul fabricării lui. Pe de altă parte, Mickiewicz scria că „Este mai greu să trăiești bine o zi decît să scrii o carte lungă". Nu știu dacă Oscar Wilde a încercat vreodată să facă un pat, dar remarca lui Mickiewicz pare inuman de exagerată. Intelectualii au probabil „dreptul" să se simtă nesiguri în privința statutului lor și valorii operei lor. Ce rezultate tangibile are opera unui intelectual? Există, desigur, cîteva exemple de intelectuali care au exercitat o influență imensă asupra epocii lor și, astfel, asupra întregului traiect al istoriei mondiale. Dar asemenea exemple reprezintă numai „vîrful aisbergului", un număr restrîns dintr-o populație relativ numeroasă; în al doilea rînd, de obicei trebuie să treacă mult timp pentru ca o asemenea influență să devină măsurabilă; în al treilea rînd – și acesta este aspectul cel mai incomod – rezultatele reale rămîn veșnic contestabile și nesigure. Dacă privim înapoi către secolul al XVI-lea, epoca în care a apărut clasa lucrătorilor independenți ai cuvîntului, remarcăm cîteva tipuri care reapar în istoria ulterioară: savanți retrași, liberi cugetători militanți, apărători ai ordinii existente, sceptici, politicieni ratați, căutători de noutăți. Modelul originar al intelectualului în istoria modernă l-a constituit, fără îndoială, Erasmus din Rotterdam: filolog și moralist incendiar, dar iubitor de pace și adeseori nehotărît; angajat profund în conflictele majore ale timpului său, dar și retras și precaut, evitînd extremele; unul dintre cei mai importanți promotori ai mișcării de reformă în viața religioasă, dar care nu s-a alăturat niciodată Reformei; un nobil luptător, savant și satiric. Pînă în zilele

noastre, rolul său istoric global este controversat: a contribuit el, în ultimă instanță, la restaurarea sau la distrugerea creștinismului? Pentru a răspunde fără echivoc la asemenea întrebări, prea multe criterii, mai mult sau mai puțin arbitrare, trebuie luate în seamă. Întrebări asemănătoare se pot pune cu privire la mai toți intelectualii importanți, care au contribuit la istoria spirituală și politică a Europei, dar fără a se găsi răspunsuri definitive. Tensiuni între un intelectual tipic ca Melanchton și un tribun popular ca Luther nu pot fi ocolite, iar dacă intelectualii au încercat să fie ei înșiși conducători populari sau politicieni profesioniști, de obicei, rezultatele au fost departe de a fi încurajatoare: în cele din urmă, cu toate pericolele sale, forumul cuvintelor este un loc mult mai potrivit pentru ei decît curtea unui rege.

traducere de *Daniela Rusu*

„Era o revoltă antiautoritară ...“*

– interviu cu Adam Michnik –

În timp ce în Vest noi coboram în stradă pentru a manifesta împotriva minciunii, amneziei, a limbii de lemn și a inerției democrațiilor occidentale, în Est, mai ales în Polonia și Cehoslovacia, intelectuali și muncitori încercau să slăbească menghina totalitară.

Varianta lor de revoltă antiautoritară, care ne-a permis să vibrăm la unison, nu a făcut decît să întărească propriul meu refuz și ura îndreptate împotriva comunismului real.

Astfel, în 1968, un anume Adam Michnik este dat afară de la Universitatea din Varșovia și condamnat la trei ani de închisoare datorită rolului determinant pe care l-a jucat îm mișcarea studențească. Sub impulsul ministrului de Interne, Moczar, incidentul se leagă de „complotul sionist“, oficial responsabil de amploarea contestației. Servindu-se abil de antisemitismul latent al populației polone, puterea îi denunță pe conducătorii evrei contestatari – printre care și Adam Michnik – pentru a împiedica orice pornire de solidarizare a societății polone cu mișcarea studențească. Un mare număr de intelectuali evrei, universitari, profesori, medici, actori și chiar cadre ale Partidului se trezesc de pe o zi pe alta fără lucru: din cei treizeci de mii de evrei polonezi care au supraviețuit genocidului, aproape jumătate sînt forțați să emigreze în 1968.

Ani de zile, Adas – cum îl numesc pe Michnik prietenii săi – va fi considerat, de marea majoritate a poporului polonez, evreu. Și asta pînă în 1983.

După lovitura de stat a lui Jaruzelski, este din nou arestat și se trezește condamnat la cîțiva ani de pușcărie. Ministrul de Interne, Kiszczak, îi propune să emigreze în Vest. „Domnule“ îi răspunde Adas din fundul celulei, într-o scrisoare pe care reușește să o trimită în Vest și care, grație BBC-ului și Europei Libere va circula în toată Polonia, „știu că în locul meu ați fi ales Coasta de Azur. Dar iată ce face diferența dintre noi: voi sînteți niște porci, iar noi nu. Eu, iubesc Polonia, chiar din fundul celulei mele. Nu intenționez să părăsesc Polonia. Nu contați pe asta !“.

---

* Fragment din Daniel Cohn-Bendit, *Nous l'avons tant aimé, la Révolution*, Ed. Bernard Barrault, Paris, 1986.

După această scrisoare, Adas nu mai e doar un evreu, ci în primul rînd un „adevărat polonez". Căci, pentru acest popor, un evreu adevărat ar fi acceptat să emigreze fără a fi capabil să dovedească un asemenea „eroism autentic polonez".

Pe vremea turnării acestei serii televizate, Adas era în închisoare. În cele din urmă, am reuşit să-l întîlnesc în mai 1987, la Varşovia, putînd să schimbăm între noi micile noastre istorioare de bătrîni şi veşnici combatanţi.

Dany Cohn-Bendit: Adam, cînd vorbeşti despre tine, aminteşti întotdeauna că eşti polonez. Găsesc asta curios căci, în ceea ce mă priveşte, nu mi-ar veni niciodată ideea să ataşez o importanţă particulară naţionalităţii mele.

Adam Michnik: Dacă ai trăi într-o Germanie în care lectura lui Thomas Mann, Goethe, Schiller, Heine, Hegel şi Kant ar fi proscrisă, te-ai simţi german într-o măsură pe care nu ţi-o poţi închipui. Ei bine, eu mă identific cu poporul polonez aşa cum mă identific cu tot ceea ce este slab, oprimat sau umilit. Dacă Polonia era o supraputere, e foarte probabil că aş fi fost cosmopolit sau ţigan. Dar Polonia e oprimată, umilită, iar poporul polon trăieşte în nefericire; de aceea sînt solidar cu acest popor şi cu această limbă. La bine şi la rău. Iar faptul că anumite persoane în Polonia mă consideră evreu şi nu polonez, îmi întăreşte cu atît mai mult sentimentul naţional.

D: Poţi să-mi spui cum ai ajuns să te politizezi, în această Polonie pe care tocmai mi-ai descris-o?

A: Biografia mea nu este deloc tipică pentru un polonez.

D: N-are importanţă.

A: Provin dintr-o familie de evrei care, din cauza vederilor ei comuniste, s-a polonizat în întregime. A fost întrucîtva o asimilare roşie. Eu aveam un sentiment naţional deosebit, fără nici o legătură cu simbolurile naţionale obişnuite. De exemplu, într-o familie poloneză, de regulă, un băiat merge la biserică: eu nu am fost crescut în spiritul nici unei religii. În principiu, există o tradiţie familială, întemeiată fie pe războaiele poloneze de independenţă, fie pe Armata ţării. În familia noastră nu a existat nimic din toate acestea. Tatăl meu era un membru activ şi cunoscut al Partidului Comunist. A stat opt ani în închisoare şi, după război, n-a mai vrut să joace nici un rol politic. Întreaga sa formaţie intelectuală se baza pe marxism şi pe comunism. Chiar atunci cînd susţinea idei anticomuniste sau antisovietice se exprima în limbajul marxist, pe care îl învăţase în cadrul Partidului.

D: Cum s-a petrecut această ruptură? În ce moment?

A: Pare paradoxal, dar eu în anii 60 făceam parte dintr-un mic cerc căruia nu-i era teamă de comunişti. Credeam că Polonia comunistă era Polonia mea. Şi atunci, de ce ar fi trebuit să-mi fie teamă? Credeam că un comunist este o fiinţă omenească care are datoria să denunţe nedreptatea. Aşa că am făcut lucrul acesta. În familiile poloneze obişnuite, această formă de educaţie nu exista: copiii erau învăţaţi că trăiesc sub ocupaţie sovietică, că fiecare cuvînt nechibzuit poate fi auzit de un spion şi prin urmare trebuie să fii prudent. Iar copii polonezi se temeau, deoarece ştiau că teama lor era justificată. Eu nu ştiam acest lucru şi, de aceea, eram

curajos. Şi am îndrăznit să vorbesc. La şcoală, de exemplu, m-am sculat şi am spus: „Dacă un comunist trebuie să spună adevărul, de ce să nu spunem adevărul despre ceea ce s-a întîmplat la Katyn[1]?". Reacţia profesorului a fost incredibilă. Un adevărat infern. Tuturor le era frică şi am fost exmatriculat.

D: Cîţi ani aveai pe vremea aceea?

A: Treisprezece-paisprezece ani. Am avut, în viaţa mea, două şocuri. Primul, cînd un prieten al tatălui meu, membru al Partidului Comunist, s-a întors în Polonia după douăzeci de ani de lagăr: am aflat atunci cu stupoare că erau trimişi în Siberia comunişti autentici. Era un lucru pe care nu puteam să-l înţeleg. Al doilea şoc a fost cînd verişoara mea s-a căsătorit cu un om care stătuse zece ani în Siberia pentru că servise în Armata din Interior. În acel moment cerul meu era în flăcări. Există în literatura poloneză o carte foarte cunoscută a lui Jan Parandowski, al cărei titlu este *Cerul în flăcări*; este o carte despre criza de conştiinţă a unui tînăr. La fel ca în carte, cerul meu era în flăcări. Din acel moment am început să gîndesc că, dacă merită să cred în ceva, este preferabil să cred în Dumnezeu sau în Sfînta Treime, căci ei nu m-ar înşela într-un mod atît de profund ca dumnezeul comuniştilor.

D: Oh, oh!

A: Vorbesc despre Dumnezeu şi spun: trebuie să crezi în Dumnezeu, nu în Biserică.

D: Nu l-am întîlnit încă.

A: Te-a înşelat vreodată Dumnezeu? Dar comuniştii, de cîte ori te-au înşelat?

D: Credincioşii m-au înşelat adesea.

A: N-am spus să crezi în cei care cred în Dumnezeu, ci să crezi în Dumnezeu.

În acea vreme, aşadar, un prieten care lucrase la revista *Po Prostu*[2] m-a dus la Krzywe Kolo, un club de intelectuali din Varşovia care reuşise să se menţină după 1956, dar care avea să fie închis în 1962, şase luni de la momentul cînd l-am cunoscut. Am trăit acolo o experienţă extraordinară, căci i-am întîlnit pe intelectualii cei mai influenţi din Varşovia precum Kolakowski, Brus, Ossowski şi Kotarbinski. Aveam doar cincisprezece ani şi eram încă elev.

În acest club am cunoscut un om care a jucat un rol decisiv în viaţa mea şi faţă de care mă simt şi acum dator, unul dintre cei mai minunaţi oameni din Polonia: Jan Jósef Lipski.

Trebuie să spun că eu făceam parte, în acelaşi timp, din organizaţia de cercetaşi, dar nişte cercetaşi ceva mai deosebiţi. După 1956 mişcarea de cercetăşie a murit de moarte naturală, iar în locul ei s-a născut mişcarea de cercetaşi tradiţională, inspirată din tradiţia lui Baden-Powell şi din cea a cercetaşilor dinainte de război, în special Trupele Gri (Szare Szeregi) care au luptat alături de Armata din Interior.

Cercetaşii de pe vremea mea purtau fulare de diferite culori: galben, verde, alb, roşu cu alb, negru cu alb. O singură culoare era interzisă: roşul. Nu exista decît un grup care purta fulare roşii, iar şeful lor era Jacek Kuron. Eu făceam parte din acest din urmă grup. Mai tîrziu, în cadrul KOR (Comitetul de Apărare Socială) am constatat că 15% purtaseră fularul roşu.

Conştiinţa mea politică s-a născut prin întrepătrunderea a două tradiţii: cea a comunismului rebel – reprezentată prin Kuron – şi cea a intelectualilor polonezi laici independenţi ilustrată de Lipski.

D: Asta se întîmpla pe vremea *Scrisorii deschise către Partidul Muncitorilor*?

A: Nu, înainte. În vremea aceea, Kuron era încă membru al Partidului Comunist şi credea că singura cale de a schimba şi de a ameliora lucrurile era încercarea de a transforma partidul din interior. Eu sînt mai tînăr decît el, slavă Domnului. Între noi este exact aceeaşi diferenţă de vîrstă ca între tine şi fratele tău. De aceea, ca şi tine, n-am fost niciodată membru de partid.

Cînd aveam cincisprezece ani, Jan Józef Lipski m-a îndemnat să fondez un club de discuţii între prieteni. N-a fost nevoie să insiste prea mult pentru că eu eram foarte energic şi imprudent. De altfel, imprudent am rămas pînă în ziua de astăzi. Am luat legătura cu profesorul Adam Schaff şi i-am spus: „Domnule profesor Schaff, aş vrea să fondez un club de dezbateri". Adam Schaff era un fel de Andrej Jdanov[3] polonez, care avusese idei în tinereţe şi care participase activ la o mişcare ilegală înainte de război. Cînd l-am cunoscut eu, era deja un bătrîn cinic. Totuşi, probabil că am deşteptat în el un oarecare sentiment, căci mi-a spus: „O. K. Vrei să faci un club, o să ai un club. Aici, la Universitate, vei putea întîlni liceeni ai Varşoviei. Dacă cineva vă face probleme, poţi să apelezi la mine". Asta se întîmpla în 1962, şi nimeni pe vremea aceea nu avea curajul să nu ţină cont de Schaff. Clubul de dezbateri s-a născut astfel, sub protecţia sa. Cîţiva ani mai tîrziu, organizaţiile partidului, precum şi securitatea şi-au amintit de club, „grădiniţa de copii a revizioniştilor", şi nu înţelegeau de ce nu fusese interzis.

Am fost bănuit că aveam relaţii cu Comitetul Central al Partidului şi făceam parte din anumite fracţiuni. Nu era deloc adevărat. Avusesem pur şi simplu noroc. Căci proştii au întotdeauna noroc. Asta-i tot. Aproape o sută de tineri liceeni frecventau acest club şi, printre ei, mulţi copii din familii comuniste.

D: Ce făceaţi la club? Care erau subiectele de discuţii?

A: Aveam cu toţii un punct comun: o mare inteligenţă şi o şi mai mare naivitate. Dar această naivitate constituia, de fapt, forţa noastră; datorită ei, eram deosebit de curajoşi.

Ne consideram comunişti. De aceea nu ne-a trecut prin cap ideea că li s-ar putea întîmpla ceva unor comunişti într-o ţară comunistă. Totuşi, cunoscînd povestea prietenului tatălui meu şi pe cea a cumnatului meu, pentru mine n-ar fi fost prea complicat să înţeleg. Ar fi trebuit să ştiu ce reprezintă comunismul.

Îmi amintesc de invazia americană din golful Porcilor (debarcarea trupelor americane în Cuba). Fără să fiu îndemnat de cineva, m-am dus la o manifestaţie şi am strigat lozinci antiamericane. Foarte mîndru, m-am întors acasă şi l-am anunţat pe tata că participasem la o manifestaţie politică. Tatăl meu s-a albit la faţă şi m-a întrebat: „Cine te-a dus acolo?". Am răspuns: „Kuron". Tata: „Spune-i că tu eşti cu siguranţă un mucos, dar el este un imbecil. Cu astfel de idei generoase, ar face mai bine să manifesteze şi în faţa ambasadei sovietice împotriva invaziei în Ungaria". Iată ce fel de comunist era tata. Eu, în schimb, i-am spus: „O să vezi. La momentul potrivit, Kuron se va duce să manifesteze şi în faţa ambasadei sovietice". În cele din urmă, am avut amîndoi dreptate.

În clubul nostru, „grădinița de copii a revizioniștilor", pe care îl botezasem „Clubul căutătorilor de contradicții", discutam despre tot ceea ce era interzis, pentru că aveam protecția profesorului Schaff.

D: Poți să-mi dai cîteva exemple?

A: Libertatea în sistemul de dictatură a proletariatului; intervenția sovietică în Ungaria; 17 septembrie 1939; va avea loc o a doua revoluție a proletariatului în Polonia?...

Leszek Kolakowski mi-a spus atunci: „Adam, liniștiți-vă, nu se poate face o a doua revoluție într-o țară care nu și-a revenit încă de pe urma primeia", dar nu reușea să mă convingă.

Discutam, de asemenea, despre motivele destrămării Partidului Comunist Polonez, despre marile procese de la Moscova, despre troțkism, despre marxismul deschis și închis. Stefan Kisielewski spunea atunci că locul marxismului era în spatele unei uși închise cu cheia, credeam că glumește. Timp de șase luni totul a mers de minune. Și apoi, s-a dovedit că, într-o dictatură a proletariatului, libertatea are totuși niște limite. Am fost convocați la conducerea Federației Tineretului Comunist din Varșovia. Ni s-a cerut să schimbăm complet programul. Am refuzat: nu trebuie ca un comunist să acționeze în concordanță cu conștiința sa?... Dar cum adevărații comuniști erau ei, nu noi, am acționat conform conștiinței lor și ne-am desființat clubul.

Inițierea mea politică s-a făcut cînd Gomulka m-a atacat personal cu prilejul ședinței în plen a Comitetului Central în 1963. Aveam numai șaisprezece ani – pentru Europa de Est era cu siguranță un record. Haraszti, Janos Kis, Petr Uhl, pe care i-am întrebat, erau cu toții mai mari ca mine. Desființarea clubului coincidea cu trecerea mea în ultima clasă de liceu. Căutînd contradicții, nu aveam desigur timp să învăț și trebuia să fac o lucrare la fizică, pe care n-o făcusem la momentul potrivit, altfel nu aveam nici o șansă să reușesc la examenul de bacalaureat.

Într-o zi, l-am întîlnit pe Kuron, care mi-a spus: „Ascultă, Adas, tovarășul Gomulka s-a ocupat astăzi de tine la ședința Comitetului Central" I-am răspuns bîlbîindu-mă (da, sînt bîlbîit): „Știi ce, Jacus, lasă-mă în pace cu prostiile astea, am de făcut o lucrare la fizică". După asta, Jacek spunea mereu: „Tovarășul Gomulka n-are de lucru la fizică, deci, are timp să se ocupe de prostii".

Era în 1964. Mi-am luat bacalaureatul. Dar, înainte de asta, a fost faimoasa *Scrisoare a celor 34*: 34 de personalități (intelectuali, scriitori, oameni de știință) se adresau primului ministru într-o scrisoare deschisă pentru a protesta împotriva cenzurii. Această scrisoare a făcut senzație. Reacția lui Gomulka a fost foarte violentă, ai fi spus că trupele NATO invadaseră Polonia. A început cu sancțiuni împotriva anumitor persoane și a interzis publicarea numelor acestora în ziare. Printre ei erau și profesori universitari. Ca reacție, studenții au organizat o manifestație în sprijinul profesorilor lor. Aceasta a fost prima manifestație pe care am văzut-o în viața mea.

D: Ai văzut-o numai sau ai participat la ea?

A: Am participat, desigur, chiar dacă nu eram încă student. Profesorul Baczko, care este astăzi profesor de filosofie la

Geneva, m-a oprit în curtea Universității. Mă cunoștea de pe vremea Clubului căutătorilor de contradicții și îl cunoștea și pe tatăl meu. M-a apucat de o ureche și m-a scos afară dintre manifestanți. „Acum trebuie să te pregătești pentru bacalaureat", mi-a spus el. „Pe urmă poți să faci politică". „Cu siguranță, asta ai să faci, căci toți cretinii fac politică. Cea mai bună dovadă sînt eu".

După bacalaureat, eu am plecat în străinătate, pentru prima oară în viața mea. Această nouă experiență a avut o mare importanță. Șederea mea a durat trei luni. Am cunoscut o mulțime de oameni, am citit o grămadă de cărți, am discutat cu emigranți polonezi, cu comuniști italieni și cu trotkiști francezi. Apoi, m-am întors în țară, cu convingerea fermă că trebuie să fac ceva. Am ratat începutul semestrului.

La Institutul de Istorie am întîlnit un prieten, Karol Modzelewski; ne-am pus de acord pentru a ne revedea trei zile mai tîrziu. Karol m-a prevenit: „Nu știu dacă ar fi bine să vii la mine și să fii văzut în compania mea". Nu înțelegeam ce vroia să spună. Cine să mă vadă? Din pur snobism, mi-ar fi plăcut să fiu văzut cu Karol: era foarte iubit la facultate, studenții îl apreciau și femeile îl admirau; inconștient, speram că toate acestea se vor răsfrînge asupra mea. Dar nu a vrut să vin să-l văd la el și mi-a propus o întîlnire la biblioteca universitară. Trei zile mai tîrziu m-am dus la bibliotecă, am așteptat o jumătate de oră, o oră, două ore și, în cele din urmă, furios, am plecat la el acasă. Acolo, am aflat de la mama sa că fusese arestat. În același timp, au fost arestați Kuron, Modzelewski și alții. Pentru mine, acesta a fost un nou moment de iluminare: am înțeles că aparțineam acestei categorii de oameni, în ciuda anumitor diferențe. Așa se face că am devenit un discipol deosebit de zelos al lui Modzelewski și al lui Kuron. Nu m-am identificat niciodată complet cu programul lor, dar mă simțeam foarte aproape de ei. După patruzeci și opt de ore au fost eliberați cu toții și au început să lucreze la *Scrisoarea deschisă*. Aveam, în acel moment, relații foarte strînse. Au trimis această scrisoare la Partid, în 1965. Mi-au dat o copie ca să putem s-o facem cunoscută în lumea întreagă. Această copie a fost ascunsă undeva în afara apartamentului meu, pentru ca poliția să nu o găsească.

Am fost foarte șocat cînd, la optsprezece ani, am primit pentru prima dată vizita Securității. Credeam că arestarea mea o să dureze patruzeci și opt de ore. Dar nu, a durat două luni. Am petrecut două luni în închisoare. După mulți ani, Slonimski avea să-mi spună următorul lucru: „Adas, trebuie să înțelegi că Polonia este o țară în care cel pe care ei vor să-l aresteze va fi efectiv arestat; dar, cînd trebuie să elibereze pe cineva, nu este sigur că va fi eliberat". Mi-am amintit întotdeauna de această frază.

Scrisoarea deschisă a avut un răsunet imens. Kuron era foarte cunoscut pentru activitatea de cercetași, Modzelewski era un istoric renumit. Eu, care aveam doar optsprezece ani, am devenit dintr-o dată celebru. Toată lumea vorbea despre mine. Căpătasem o obsesie: să fiu celebru, să fac carieră atîta timp cît comuniștii vor continua să mă aresteze.

Altfel spus, datorez totul comuniștilor. Dacă n-ar fi existat comuniștii, nu știu ce aș fi făcut.

Următorii trei ani, din martie 1965 pînă în martie 1968, au fost foarte importanți pentru mine: eram acum un nume la Universitate.

D: Îmi dai voie să-ți mai pun două întrebări? Cum ți s-a părut *Scrisoarea deschisă* semnată de Kuron și de Modzelewski? Cum ai găsit-o din punct de vedere teoretic?

A: Nu e prea elegant să critic după. O să-ți răspund povestindu-ți numai ceea ce Kuron a scris anul trecut, cînd eu eram în închisoare. În cadrul acțiunilor desfășurate în „Săptămîna pentru apărarea prizonierilor politici", Kuron a scris un scurt articol în revista *Kos*, cu titlul „Adas" în care explica, că erau între mine și ei, Kuron și Modzelewski, anumite dezacorduri cu privire la două probleme, în esență: 1) atitudinea față de independența Poloniei, 2)atitudinea față de democrația parlamentară. Eu luasem poziție foarte clar pentru independența Poloniei și pentru restabilirea democrației parlamentare. Considerasem că aceasta poate fi extinsă și în alte forme, dar că nu poate fi înlocuită cu dictatura proletariatului fără să se renunțe la ceea ce Revoluția franceză a adus Europei, adică Declarația Drepturilor Omului și principiul egalității cetățenilor în fața justiției.

Jacek a amintit toate acestea în articolul său și a avut dreptate. În rest, această *Scrisoare* constituia un document de care mă simțeam apropiat: limbajul în care era redactată îmi era foarte familiar, pentru că era cel al comunismului contestatar, pentru că era străin majorității tinerilor polonezi și pentru că eu nu aparțineam tradiției poloneze patriotice, ci tradiției comuniste. Latura marxistă a *Scrisorii* îmi era foarte familiară.

D: Acești trei ani, 1965-1968, au fost cei mai interesanți sau cei mai intensi din viața ta?

A: Toată viața mea a fost pasionantă, dar cred că cea mai importantă a fost perioada *Solidarnosc*. N-aș fi vrut să fiu privat de ea pentru nimic în lume. A meritat cele șaisprezece luni de închisoare. Nu regret nici măcar o zi din cele șaisprezece luni. Acești trei ani au fost interesanți pentru că reușeam, împreună cu încă cîțiva prieteni, să acționăm ca un grup de opoziție într-un sistem care chiar acest lucru nu admitea: existența unei opoziții legale. Universitatea este cea datorită căreia am putut să existăm ca opoziție. Situația la Universitate era foarte complexă prin faptul că o mare parte a profesorilor aveau vederi liberale, atît profesorii neutri din punct de vedere politic, cît și profesorii membri ai Partidului Comunist. Acești oameni, care credeau că sîntem comuniști adevărați, ne luau, desigur, drept niște proști. Pentru o parte dintre ei comunismul în sine era un flagel. Or, noi tocmai atunci propuseserăm un comunism și mai bun. Trebuie că ne considerau într-adevăr buni pentru a fi duși la ospiciu. Totuși, onoarea și demnitatea lor îi determinau să se apere. Căci noi, contestatarii, mai presus de toate eram elevii lor, legitimitatea conformismului lor, noi reprezentam pentru ei biletul de intrare în istorie, justificarea existenței lor. De aceea, chiar dacă au făcut-o fără tragere de inimă, ei ne-au protejat.

În cadrul Universității, tineretul comunist organiza seri de discuții. De exemplu, pe tema: „Cincizeci de ani de politică externă pacifistă a Uniunii Sovietice".

Fiecare discuție era minuțios pregătită: ne reuneam înainte, organizam un seminar în care tema era studiată serios, apoi ne împărțeam rolurile: tu, Janek, o să vorbești despre intervenția în Ungaria; tu, Jósek, despre Katyn; tu, Stefan, despre Finlanda; iar tu, despre procesele de la Moscova sau din Iugoslavia. Marea întîlnire oficială avea loc în Aula Universității, în prezența lui Walery Namiotkiewicz, secretarul lui Gomulka. Am intrat și ne-am răspîndit în sală. El ne-a ținut un discurs, în care ne-a amintit că Uniunea Sovietică a luptat timp de cinzeci de ani pentru pace. Apoi, prietenul meu Jósek s-a ridicat și a spus: „Pacea asta este o cameră cu bucătărie?" Iar el a replicat: „Asta este o provocare. Dumneata nu ești apt să discuți despre acest subiect". La rîndul meu, m-am sculat și am strigat: „Ba da, ba da. Trebuie să ascultați". Iar el a răspuns: "Partidului nu-i este frică de contradicții". Din nou, eu: "Rămîne de văzut!" Atunci am început un scandal în toată regula. Janek a vorbit despre Ungaria, Jósek despre Finlanda, Stefan despre Iugoslavia și, în sfîrșit, eu l-am citat pe Fidel Castro.

D: Nu ți-e rușine?

A: Ba da, mi-e rușine. Dar tu n-ai făcut niciodată nimic de care să-ți fie rușine? Da, mi-e rușine. Dar trebuie să-ți povestesc numai fapte fotogenice, sau adevărul? Deci, l-am citat pe Fidel Castro care spunea că acea coexistență pașnică pentru care lupta Uniunea Sovietică consta în a evita ca bombele să cadă asupra Washingtonului sau Moscovei. Dar ele pot cădea deasupra Vietnamului. Cum vă simțiți voi, ca membri ai Partidului Comunist, știind că bombele cad deasupra Vietnamului în fiecare zi? Și nu faceți nimic, nu vreți să faceți nimic. Walery Namiotkiewicz nu-și dădea seama dacă eu eram pro sau contra sovietic. Dacă aș fi fost în locul său, nici eu n-aș fi știut.

Altă dată, participa la ședința noastră Rakowski, un liberal, astăzi ministrul afacerilor externe. L-am întrebat dacă, după părerea lui, marxismul este o teorie critică; el a răspuns: „Da, bineînțeles". Dacă un marxist crede în Dumnezeu? „În nici un caz!" Gomulka este o ființă omenească sau un zeu? „O ființă omenească, desigur". Poate el să fie, ca om, infailibil precum Dumnezeu? „Nu, nu este posibil". Atunci de ce el, Rakowski, n-a găsit niciodată un defect criticabil la Gomulka?... Și așa mai departe.

D: Era o revoltă antiautoritară.

A: Evident.

D: Și este experiența comună a generației noastre.

A: Da, într-adevăr.

E. (soția lui Bielinski, care are cu doisprezece ani mai puțin decît Michnik): O experiență care nu este tipică decît pentru acea generație.

A: Acea generație a adus ceva cu totul specific opoziției poloneze.

D: A adus ceva nou tuturor generațiilor contestatare, chiar dacă ideile lor erau diametral opuse. Nu: poate nu diametral opuse, dar cu siguranță diferite.

A: Da, așa e, Dany. Și nu este, cu siguranță întîmplător, dacă m-am simțit solidar cu mișcarea din Mai, 68 din Franța. Nu era și cazul tatălui meu. El spunea: „Acest Cohn-Bendit este o canalie fascistă", iar eu răspundeam „Nu, eu sînt". „Acest pakistanez, Tariq Ali este un agent sovietic în Anglia". „Nu, eu sînt". „Acest Thomas Hayden este un agent KGB". „Nu,

eu sînt". Pot spune că eu am avut, cu această ocazie, o discuție de principiu cu tatăl meu.

În 1968, ai dat un interviu în care numeai PCF „lepădătură stalinistă". Eu i-am spus tatălui meu: „Asta probabil îți place", iar el mi-a răspuns: „Da, are și el dreptate o dată, dar dintr-un punct de vedere fals". Da, am replicat eu, pentru că tu ești comunist, iar eu nu. Ceea ce te interesează pe tine sînt punctele de vedere juste, eu vreau doar să știu dacă cineva are dreptate sau nu.

D: Să lăsăm la o parte anecdota. A urmat apoi prăbușirea care a precedat anul 1968.

A: În perioada 1965-1968, un anumit grup de oameni interesați în problema conflictului se întîlnea la Universitate. Nu era decît un grup de oameni, nu era o organizație ilegală, n-am avut niciodată timp să ne constituim într-o organizație ilegală, dar am avut această intenție. Încă doi ani, și organizația noastră ar fi existat, fără îndoială. În acel moment, căutam o formulă care să ne permită să înțelegem realitatea noastră. Încercam să stabilim contacte în două direcții; pe o parte, cluburile noastre de intelectuali catolici, iar pe de altă parte, troțkiști francezi.

Într-un sens, pot spune că am rămas fidel acestei căutări: o latură a ființei mele este încă marcată de gîndirea stîngii occidentale, iar altă latură este influențată de curentul clasic al bisericii catolice poloneze. Asta înseamnă că nu corespund nici uneia din exigențele lui Immanuel Kant, adică sînt extrem de inconsecvent. Dar, dacă ar trebui într-o zi să fiu consecvent, cred că aș muri. Mentorul meu, Leszek Kolakowski, a scris o carte intitulată *Elogiul inconsecvenței*. La această carte am făcut aluzie. Cred că cea mai mare greșeală pe care am făcut-o în acea perioadă este că m-am opus inițiativei episcopilor polonezi referitoare la episcopii germani, în 1966.

D: Te referi la inițiativa privind frontiera Oder-Neisse?

A: În scrisoarea lor, episcopii polonezi scriau celor germani: „Iertăm și cerem iertare: Iertăm crimele naziste și vă solicităm iertarea pentru ura cu care am făcut să fie plătite aceste crime". Era un gest just, inteligent și clarvăzător. Dar, în acel moment n-am înțeles nimic. Cu o formație comunistă și internaționalistă, eram un adversar înverșunat al propagandei naționaliste antigermane. Nu există popor mai bun sau mai rău. Nu există popor blestemat. Nu germanii sînt răspunzători pentru doctrina național-socialistă, ci fasciștii. În Sfînta Scriptură se spune că zece oameni buni ajung pentru a salva un oraș. Astfel, zece germani ca Thomas Mann, Heinrich Mann, Viktor Klemperer, Hermann Rauschning, surorile Scholl, etc., au salvat Germania. Această scrisoare a episcopilor polonezi către episcopii germani ar fi trebuit, deci, să-mi placă. Totuși, nu mi-a plăcut. Pentru că fusesem învățat că tot ce vine de la episcopatul catolic este neapărat reacționar, naționalist și perfid. Cînd judec reacția mea de atunci, mă simt vinovat că nu am înțeles. Cartea mea, *Biserica și stînga*[4], s-a născut din acest sentiment de vinovăție.

Cînd am fost în Germania, Heinrich Böll mi-a povestit că, citind scrisoarea episcopilor polonezi, a crezut că Isus va învia a doua oară.

A existat și o opoziție catolică la această scrisoare, dar las în seama

catolicilor înşişi grija de a se justifica. Nu apăr decît propriul meu punct de vedere. Polonezii au prostul obicei de a se justifica pentru păcatele altora. Eu sînt revizionist şi responsabil numai de greşelile mele.

Al doilea aspect pentru care mă simt vinovat este Vietnamul. Primul manifest pe care l-am distribuit în facultate se referea la Vietnam, iar noi puneam acolo pe acelaşi plan invazia americană în Vietnam cu intervenţia sovietică din Ungaria. Or, aceste două evenimente nu sînt comparabile: în Vietnam, era vorba de un război împotriva totalitarismului; în Ungaria, de un război împotriva libertăţii. În sfîrşit, aceasta este părerea mea.

D: Dar Vietnamul de Sud? Ce reprezenta generalul Ky? Nu e chiar aşa de simplu. Poţi să spui că era un război între două totalitarisme.

A: Vietnamul de Sud era o ţară coruptă şi reacţionară. Nu una totalitară.

D: Vrei să spui că un astfel de regim nu este totalitar?

A: Nu. Şi tocmai aceasta este deosebirea dintre o dictatură militară insuportabilă şi un lagăr de concentrare. Dacă tu, Dany, nu înţelegi această deosebire, înseamnă că nu înţelegi comunismul. Ar trebui să înţelegi.

D: Tu eşti cel care trebuie să vorbească, nu eu.

A: Da, dar ai spus ceva.

D: Am pus o întrebare.

A: Nu poţi să pui o întrebare fără să spui ceva în acelaşi timp.

D: Problema este următoarea: dacă ar trebui să iei atitudine astăzi, i-ai susţine, ca mulţi francezi, pe americani în Vietnam? Vreau să spun, din punct de vedere ideologic.

A: Absolut.

D: Explică-te.

A: Aş fi împotriva Vietcongului şi pentru o alternativă democratică în Vietnamul de Sud.

E (soţia lui Bielinski): Nenorocirea americanilor a fost tocmai în faptul că liderii din Vietnamul de Sud erau ceea ce erau.

A: Nu numai nenorocirea, dar şi responsabilitatea americanilor. Am să-ţi spun ceva, Dany: dacă ar fi trebuit să aleg între Hitler şi Stalin, aş alege-o pe Marlene Dietrich.

D: OK... OK...

A: Nu, nu este OK, căci voi pretindeţi că Stalin este răul cel mai mic. Iar eu spun dacă că Stalin ar fi pierdut războiul...

D: N-am spus asta. Spun că războiul din Vietnam, din punct de vedere vietnamez, era un război de Elibe-rare naţională.

A: Dă-mi voie să mă îndoiesc, deoarece, dacă aşa ar fi stat lucrurile, *boat people* n-ar fugi astăzi în masă.

D: Ceea ce Frontul de eliberare sud-vietnamez şi mulţi oameni n-au înţeles este că Vietnamul de Nord avea alte interese.

A: Şi tu încă mai crezi că n-au înţeles acest lucru?

D: Nu mai există astăzi nici un membru al Frontului de Eliberare sud-vietnamez în fruntea Vietnamului.

A: E foarte bine pentru ei. Au avut ce-au meritat. Şi oricine se compromite cu comuniştii va avea aceeaşi soartă. Îţi spun acest lucru pentru că eu însumi sînt sînge din sîngele lor şi carne din carnea lor.

D: Pentru tine este o experienţă istorică adevărată. Totuşi, în cazul de faţă, trebuie să priveşti problema din punct de vedere vietnamez.

A: În ceea ce privește punctul de vedere vietnamez, sîntem amîndoi în aceeași situație, nu știm nimic.

D: Am discutat cu vietnamezi.

A: Și eu.

D: În Polonia, nu existau *boat people*.

A: Dar există studenți vietnamezi și, după ce beau destul, spun adevărul.

D: Ceea ce este valabil pentru Polonia nu este neapărat și pentru Vietnam. Cred că vietnamezii au făcut experiența comunismului după eliberare. În 1968, majoritatea vietnamezilor luptau împotriva americanilor.

A: Scutește-mă cu discursurile și spune de-a dreptul ce ai de spus.

D: Nici măcar nu erau pentru comuniști, erau împotriva americanilor.

A: De unde știi?... Bine, de acord, e ceva adevărat în ceea ce spui tu, americanii au partea lor de responsabilitate.

D: Dacă asta îți face plăcere, află că am redactat în 1967 un manifest și ne-am certat cu prietenii tăi trotkiști de-atunci...

A: N-ați fost destul de duri.

D: În acest manifest arătam că revoluția vietnameză, sub conducerea stalinistului Hô Chi Minh, nu avea viitor, pentru că, în 1947, el fusese cel care reprimase revolta țăranilor cu ajutorul armatei franceze. În ceea ce mă privește, problema se punea în același fel: cum să aperi dorința de independență a vietnamezilor fără să-i aperi pe comuniști?... Dar asta-i altă chestiune.

A: Mai am o întrebare să-ți pun: cîte geamuri ai spart la ambasada americană pentru a susține Vietcong-ul și cîte pentru *boat people*?

D: De-a lungul anilor am manifestat tot atît de mult împotriva Uniuni Sovietice ca și împotriva Statelor Unite, am spart fără îndoială mai puține geamuri la aceștia din urmă.

A: Din cauza Vietnamului?

D: La ambasada sovietică din cauza Vietnamului? Nu.

A: Nici un geam sovietic nu a fost spart pentru a susține cauza *boat people*. Iar pentru Afganistan numai fasciștii sînt cei care sparg geamuri sovietice. Asta este cea mai mare înfrîngere a noastră, Dany, înfrîngerea noastră comună. La aniversarea intervențiilor sovietice din Ungaria, în 1976, eram la Roma: singurele afișe care aminteau acest eveniment erau cele fasciste; singura carte despre Katyn, apărută în Italia, este la o editură fascistă. Asta nu înseamnă victoria lor, ci înfrîngerea noastră.

D: Într-adevăr, emoțiile pentru Vietnam erau mai puternice, sînt de acord cu tine.

A: Ce vrei să spui prin „mai puternice"? Ele existau. Iar acum nu mai există.

D: Lucrurile sînt mai complicate. Dar să încheiem discuția despre Vietnam.

A: De acord, e de ajuns. În acel moment, interesul polonezilor era reținut de două evenimente de o mare importanță, unul național, celălalt internațional. Evenimentul național era reprezentarea piesei de teatru *Dziady* de Adam Mickiewicz, iar evenimentul internațional, Cehoslovacia. Pe scurt, în primele două luni ale anului 1968, întreaga problemă a Poloniei a fost adusă pe scena Teatrului Național din Varșovia prin celebra frază extrasă din piesa rusului Bestujev: „Nu e de mirare că sîntem blamați aici. De o generație întreagă această țară este invadată

de armata de bandiți veniți din Rusia". În același timp, începea Primăvara de la Praga și am strigat cu toții: „Polonia așteaptă un Dubcek al său".

Acestea erau evenimentele cele mai importante. Așteptam un nou val de democratizare. Piesa de teatru de care ți-am vorbit ne zgîndărise sensibilitatea națională. Era un fenomen pur polonez. Eram, în fond, comuniști. Mickiewicz nu era comunist, era un scriitor romantic în secolul al XIX-lea. Nu era nici șovin. Avea o poziție foarte antirusească, dar în sens antițarist. A scris un poem *Prietenilor mei moscoviți*, destinat decembriștilor. Ilustra mai bine starea noastră de spirit: ne permitea să fim în același timp și patrioți și internaționaliști, antirusi și rusofili. Iar Cehoslovacia reprezenta o nouă perspectivă pentru noi. Cînd cenzura a interzis piesa *Dziadzy*, neam dus la ultima reprezentație cu banderole care cereau reluarea spectacolului și am scandat: „Independență fără cenzură". Era o lozincă cu dublu sens. Pentru conducătorii comuniști, ea putea însemna că Polonia nu avea nevoie de cenzură deoarece era independentă. Dar, pentru popor, aceste cuvinte aveau cu totul altă semnificație, anume că independența poloneză nu trebuia să fie cenzurată, ci, dimpotrivă, extinsă. Și, pentru a reveni la ceea ce discutam mai devreme, dacă Goethe și Schiller ar fi interziși în Germania, cred că tu ai fi primul naționalist german.

D: Deloc, pentru că Goethe și Schiller mă interesează foarte puțin. Este o problemă de educație.

A: Atunci, să-l luăm pe Beaumarchais, pe Voltaire sau pe Shakespeare... Pe oricare... Heine, Börne, Lessing. Mi-i dictează acum educația *mea*.

D: Fassbinder! Din moment ce se poate juca Fassbinder necenzurat...

A: Exact. Și, dintr-odată, nu se mai poate face acest lucru, pentru că ți-o interzic rușii. Ai fi, în cazul ăsta un patriot german?

D: Să zicem un îndrăgostit de libertate. Dacă aș vrea să joc Sartre în Germania și rușii mi-o interzic...

A: Dat fiind că Mickiewicz era chiar lituanian, mă simțeam internaționalist cu adevărat. Acesta era momentul în care micul grup de disidenți comuniști contestatari au înălțat drapelul național. Tot ceea ce fusese pînă atunci abstract și teoretic se umplea brusc de sînge polonez. Mitologia sîngelui polonez, știi... Polonezii și-au dat întotdeauna viața în înfrîngeri. Nu este o tradiție șovinistă, ci o tradiție a sacrificiului, a martiriului. Pentru prima dată mi-am spus atunci: „Sînt polonez". Trebuia să fiu întîi polonez, ca să pot fi internaționalist sau chiar universalist. Numai atunci am înțeles că ceva îmi era interzis pentru că eram polonez. Comuniștii înțeleseseră foarte bine acest lucru; au pretins că ne serviserăm de Mickiewicz ca să ne ascundem adevărata față. Eram numiți „comando parașutist" deoarece, de cîte ori Partidul organiza cîte o manifestație, noi invadam locul ca niște parașutiști lansați pentru a-și apăra cauza. Am fost acuzați de a ne fi servit de Mickiewicz într-un mod cinic, ca să ascundem interesele noastre trotkisto-sioniste. Numai Mieczyslaw Moczar[5] era capabil de o astfel de asociere. Nu pot, desigur, să neg că aveam ceva în comun cu trotkismul, dar în nici un caz cu sionismul.

Eu însumi am trimis două exemplare din *Scrisoarea deschisă* a lui Kuron și Modzelewski în Vest (în perioada aceea nu era ceva obișnuit să trimiți texte în Vest), un exemplar la revista exilaților *Kultura*, la Paris, și un altul la LCR. Scrisoarea a apărut în același timp în *Kultura* și la trotkiști. Tinerii trotkiști din LCR se pretindeau comuniști, dar protestau împotriva ortodoxiei staliniste a PCF. Ceea ce era atrăgător în sistemul lor de gîndire, era posibilitatea de a fi, în același timp, un rebel antisovietic și un marxist comunist. În schimb, ceea ce ne despărțea era atitudinea lor doctrinară în fața realității. Îmi amintesc o discuție pe care am avut-o cu ei: birocrația reprezintă o pătură socială sau o clasă? După trotkiști, ea reprezintă o pătură socială, în timp ce Djilas era partizanul tezei conform căreia birocrația este o clasă. Pentru noi, birocrația era o clasă și nu o pătură socială, deoarece, dacă este considerată pătură socială, statul comunist este un stat proletar cu fenomene de degenerescență birocratică, dar dacă este considerată clasă, e vorba atunci de un stat totalitar, nu de unul proletar.

Mai aveam și alte diferende, mai ales în privința problemei naționale. Trotkiștii nu înțelegeau (ca și tine) de ce sîntem noi atît de legați de ideea națională. În ochii lor treceam drept naționaliști. În schimb, naționaliștii polonezi ne luau drept cosmopoliți, sioniști sau trotkiști și internaționaliști. Toată treaba asta, de fapt, mă distra grozav.

D: Am vorbit destul despre trotkiști. Să ne întoarcem la martie 1968.

A: Așa cum ți-am spus, luna martie a fost marcată de două evenimente: interzicerea piesei *Dziady* și Primăvara de la Praga. Intervenția noastră în favoarea piesei de teatru a lui Mickiewicz m-a făcut să trăiesc, pentru prima oară, sentimente naționale și antirusești violente. Totul a început cu *Dziady*, melodramă clasică poloneză; cred că nu există nimic asemănător în literatura franceză sau germană. Aflînd despre interzicerea ei, am organizat o manifestație politică. Mai tîrziu, am fost chiar acuzat de înaltă trădare pentru simplu motiv că întîlnisem un ziarist francez și-i relatasem incidentul. După oprirea piesei, eu și alți cîțiva colegi am fost exmatriculați din Universitate. Ministrul învățămîntului ne-a dat afară. Dar legile, pe atunci, nu autorizau un ministru să facă așa ceva, exmatricularea noastră era, deci, ilegală. Am organizat, ca urmare, o manifestație de protest – era o chestie de solidaritate studențească – eu n-am participat la această manifestație, pentru că era făcută în onoarea mea, dar asta n-a contat. Am fost arestat și nu mi-am recăpătat libertatea decît șase luni mai tîrziu.

Șederea în închisoare a fost extrem de instructivă pentru mine. Cînd am avut ocazia să citesc ziare, am descoperit articole pe care le-am crezut făcute de Securitate special pentru mine. Pînă în 1968, era neobișnuit pentru presa comunistă poloneză să folosească același limbaj ca și *Stürmer*. Era o extindere a marxism-leninismului la antisemitismul național-socialist. Nu-mi credeam ochilor; ziarele spuneau că eram evreu și că nu era loc pentru mine în Polonia. Aveam, pe vremea aceea, douăzeci și unu de ani și n-aș fi crezut niciodată că e posibil să se scrie astfel de lucruri în limba poloneză. Mi-am pus întrebarea: cine sînt, în fond? M-am întrebat dacă nu eram efectiv evreu și dacă

nu trebuia să plec din Polonia. Apoi mi-am spus că nu Mieczyslaw Moczar, care era agent sovietic, trebuie să decidă dacă eu sînt polonez, evreu sau chinez. Asta nu-i privea pe ei, şi nu aveau nici un drept să aleagă ei identitatea mea naţională. În acelaşi timp, am înţeles problema identităţii mele intelectuale. Antisemitismul comuniştilor polonezi tăiase definitiv legătura mea cu comuniştii: aceasta a fost primul lucru determinant.

Al doilea a fost invazia sovietică în Cehoslovacia. Ziua aceea a fost cea mai neplăcută din viaţa mea. Pe 21 august 1968, am aflat din ziare că avusese loc o intervenţie militară a cinci state – printre care şi Polonia. Pentru prima dată, m-am simţit naţionalist polonez, pentru că participarea armatei poloneze mă umplea de ruşine.

După părerea mea, identitatea naţională se determină în raport cu ruşinea pe care o resimţi pentru comiterea unui delict. Cel căruia îi este ruşine de păcatele Poloniei este polonez. În acea zi, 21 august 1968, am simţit gustul amar al ruşinii naţionale. Morala poloneză, mitul polonez, exprimate în cuvintele „ Pentru libertatea noastră şi a voastră“[6] existau în adevăr. Comuniştii i-au dat alt sens: „ Pentru captivitatea noastră şi a voastră“.

A treia experienţă trăită în acea perioadă a vieţii mele au fost interogatoriile. Eu făceam parte dintre aceia care, ca şi Kuron, nu spuneam nimic în timpul anchetelor. Anchetatorii îmi spuneau fără încetare că sînt evreu şi că trebuie să părăsesc Polonia. „Domnule Michnik, îmi spuneau ei, de ce nu pleci la Tel-Aviv?“ Eu le răspundeam că aş face-o cu plăcere, dar numai dacă ar pleca ei, mai întîi, la Moscova. Procesul a avut loc după un an. Primul cap de acuzare, era îndreptat împotriva lui Kuron şi a lui Modzelewski, al doilea împotriva mea. Am fost condamnat la trei ani închisoare. Era puţin. Mă aşteptam la un verdict mai sever.

D: Asta se întîmpla în 1969?

A: Da. Ţin minte că, atunci cînd eram în închisoare, anchetatorii erau furioşi mai ales pe Kuron, fiindcă spunea tot timpul că este evreu; îi scotea din fire treaba asta. După părerea lor, Kuron era polonez manipulat de evrei. Dar lui Jacek nu-i plăcea să fie luat drept marionetă şi, de aceea, le spunea: „Sînt evreu, dar securiştii voştri lucrează aşa prost, încît n-aţi aflat lucrul acesta“.

Pentru prima dată, mi-am văzut numele scris în ziare. În cursul uneia din vizitele sale, avocatul mi-a povestit că tu, Dany, declaraseşi la procesul tău că vrei să-ţi schimbi numele în „Kuron-Modzelewski“.

D: Nu e chiar aşa. N-am spus că vreau să-mi schimb numele, ci cînd judecătorul m-a întrebat cum mă cheamă – acuzatul trebuie să-şi decline numele într-un proces – eu am răspuns că mă cheamă Kuron-Modzelewski. Judecătorul a făcut ochii mari şi a spus: "Ce înseamnă asta? "Da, mă cheamă Kuron-Modzelewski. "Dar numele dumitale este Cohn-Bendit." Iar eu am răspuns: "Dacă ştiţi, de ce mai întrebaţi?"

A: Ceea ce m-a izbit, a fost tonul cu care presa poloneză a vorbit despre mişcările din Franţa. Era acelaşi ton pe care-l folosea pentru a vorbi despre noi. Ignacy Krasicky, unul dintre cei mai mari ticăloşi, o adevărată lepădătură de ziarist, a scris un articol în *Zycie Warszawy* despre Mai '68 din Franţa, în care te numea „jidan

nenorocit". Același lucru a zis și despre mine. Atunci credeam că luptăm pentru aceeași cauză. Mi-au trebuit mai mulți ani ca să înțeleg că lucrurile nu stăteau așa. Pentru mine lucrul cel mai important era invazia sovietică în Cehoslovacia, dar pentru studenții occidentali era Vietnamul. Numai cînd am constatat că Vietnamul a fost transformat în lagăr de concentrare, am înțeles diferența profundă dintre noi. Am păstrat totuși în permanență o simpatie pentru Mai '68. Am avut multe discuții pe această temă cu profesorul și mentorul meu, Leszek Kolakowski: după părerea lui ,una dintre mișcări avea caracter fascist, eu vedeam lucrurile altfel.

D: Se gîndea la mișcarea studenților occidentali?

A: Da. Cînd i s-a oferit catedra lui Adorno, membri SDS i-au scris o scrisoare deschisă prin care îi cereau să nu accepte postul pentru că se dorea acolo un intelectual marxist, iar el era un om de știință burghez. El a răspuns printr-o altă scrisoare deschisă, în care afirma că nu are intenția să împiedice lupta de clasă dintre elevi și profesori. Cred că Leszek Kolakowski avea dreptate, dar am rămas cu o simpatie pentru acei studenți.

Am făcut optsprezece luni de închisoare. A fost pentru mine o adevărată închisoare universitară. Am învățat unele lucruri despre adevăratul comunism: i-am văzut pe comuniști în plină acțiune și asta nu-i prea nostim. Tot ceea ce știam în mod teoretic, devenea, în acele luni, realitate. M-am gîndit deseori la gluma care circula în Varșovia cu ocazia rulării filmului antifascist *Mein Kampf*. Moczar vorbește cu Gomulka. Gomulka îl întreabă pe Moczar: „Ai văzut filmul *Mein Kampf*?" Moczar răspunde: „Cartea e mai bună". Iar Gomulka: „Se întîmplă de multe ori ca o adaptare cinematografică să fie mai puțin reușită decît cartea". Optsprezece luni de închisoare au însemnat și o experiență foarte deosebită a comunismului. Mă gîndeam atunci că punctul de referință fundamental al comunismului într-o societate nu este lupta de clasă sau lupta între diferite păreri sociale, ci raporturile dintre prizoneri și gardienii lor.

Pe actul de acuzare erau înscrise două capete. Conform primului, aș fi fost membru al unei organizații clandestine. Era o minciună. N-am făcut niciodată parte dintr-o astfel de organizație și așa ceva nici măcar nu exista. Mai tîrziu, cînd s-a format Sindicatul *Solidarnosc*, faptul de a fi activat înainte într-o mișcare clandestină constituia un punct cîștigat. Dar, în împrejurările de care îți vorbesc, era o minciună. Al doilea cap de acuzare se referea la faptul că fusesem în legătură cu organizație străină ostilă Poloniei, cu scopul de a complota împotriva statului polonez. Această acuzare putea să-mi atragă cel puțin cinci ani de închisoare. De fapt, organizația despre care era vorba se numea *Le Monde*, iar reprezentantul ei era Bernard Margueritte. Din cauza discuțiilor mele cu Margueritte eram bun de cinci ani de închisoare.

Astăzi le sînt recunoscător oamenilor care mi-au intentat acest proces, fiindcă am putut să învăț multe lucruri. Închisoarea a generat și încăpățînarea mea în fața comuniștilor. Mi-am jurat să nu plec niciodată din Polonia. Mi-am spus că Polonia este țara mea natală, că adevăratul patriot sînt eu, nu ei care o dezonorau, în timp ce eu o apăram. Nu știu dacă am reușit

întotdeauna, dar m-am străduit din toate puterile. Am fost eliberat în septembrie 1969 cînd evenimentele dezlănțuiseră o adevărată isterie a plecării. Mulți dintre prietenii mei au emigrat. Părinții mei mă împingeau și pe mine să plec. Tata îmi zicea că niciodată comuniștii nu-mi vor ierta ceea ce spusesem la proces: declarasem, de exemplu, că numai faptul că am fost în închisoare m-a împiedicat să particip la manifestația oficială împotriva intervenției în Cehoslovacia. Cînd judecătorul m-a întrebat de ce refuzasem orice depoziții în timpul anchetei, am răspuns că aceea nu putea fi numită anchetă, că nu era decît o nouă încercare de a întocmi un dosar împotriva unor șefi ai Partidului (nu fusesem interogat cu privire la Kuron, ci la Ochab), că știam foarte bine mecanismul proceselor staliniste și că, din aceste motive, refuz să depun mărturie.

Lucrurile stăteau în felul următor: o știam pe fiica lui Ochab din școală și o ajutasem să se pregătească la istorie pentru bacalaureat. În timpul campaniei organizate în martie, la o ședință a Partidului, Ochab (care era președinte al Consiliului de Stat) a fost întrebat dacă era adevărat că Michnik o ajutase pe fiica lui să se pregătească pentru examen. Ochab făcuse închisoare cu tatăl meu înainte de război și prietenia între pușcăriași este un lucru sfînt. De aceea, Ochab s-a înfuriat și a spus: „Da, Michnik a ajutat-o pe fiica mea la istorie. Și a făcut-o chiar foarte bine". După puțin timp a fost demis din postul de președinte al Consiliului. În închisoare, am avut ocazia să citesc discursul în care Gomulka mă atacase direct. După treaba asta am crezut că sînt pasibil de cel puțin opt ani. Se poate spune că era o demonstrație de comunism concret. Citind *Arhipelagul Gulag*, în care Soljenițîn spune: „Lăudată să fie închisoarea, căci ea m-a format", am înțeles-o foarte bine. Dacă n-aș fi stat în închisoare, aș fi, probabil, astăzi o canalie ca Rakowski sau ca Urban. Mulțumesc lui Dumnezeu pentru anii de închisoare. După aceste opt luni m-am dus lucrez ca muncitor într-o uzină.

D: De ce? Ai vrut tu sau era greu să găsești altceva?

A: Nu aveam altă posibilitate. Pentru a putea să continui studiile am fost obligat să muncesc doi ani la uzina de becuri "Roza Luxemburg". Se spunea, în glumă, că becurile care se ardeau cel mai repede erau, fără îndoială, becurile făcute de mine.

Cum, în Polonia, clasa muncitoare este cea care domină, mi-am spus că ajunsesem, în sfîrșit, la putere. Această experiență a avut o importanță capitală pentru mine, care proveneam dintr-o familie de intelectuali: era primul meu contact direct și cordial cu lumea muncitorilor.

D: Această etapă poate fi, deci, considerată ca perioada ta maoistă impusă?

A: Nu, nu maoistă.

D: Maoistă impusă. Ai fost trimis la uzină ca pe timpul revoluției culturale.

A: Ei credeau că este o măsură jignitoare, dar s-au înșelat. La uzina „Roza Luxemburg" lucrează aproape în exclusivitate femei, cele mai frumoase fete din Varșovia. În primul rînd, am avut mult succes, nu mi-ar fi fost mai bine în altă parte. Apoi, am trăit momentul decembrie 1970 la uzină: eram solidari cu cei care organizaseră o acțiune de protest. Fără să vrea, aparatul puterii care mă trimisese la uzină îmi făcuse de fapt un mare serviciu. Cînd presa Partidului m-a atacat, consi-

derîndu-mă un agitator, colegii mei au votat o rezoluție prin care mă numeau membru onorific al *Solidarnosc* în uzina „Roza Luxemburg".

În martie 1981, la uzină a avut loc o mare manifestație pentru comemorarea evenimentelor din 1961. Participa și asociația patriotică *Grunwald*, pentru care eram un evreu cinic, care urmărea să-i manipuleze pe muncitori. Aceștia s-au sculat și au ordonat membrilor *Grunwald* să iasă afară, spunîndu-le: „El a muncit aici cu noi. Timp de doi ani ne-a învățat să ne apărăm, să organizăm manifestații de protest. Este unul de-al nostru și vrem să ne reprezinte, căci el nu este agent sovietic, dar voi sînteți". În astfel de momente îți spui: „N-ai trăit degeaba".

D: Contactele tale cu muncitorii au fost de la început simple sau a existat o perioadă în care ei au fost neîncrezători față de tine?

A: Neîncrezători, niciodată. Mai curînd eu eram acela care se manifesta cu timiditate. Dar m-am descurcat bine pe drumul care duce de la eroism la politică.

Kuron și Modzelewski au fost eliberați. Era decembrie 1970. Gomulka fusese înlocuit cu Gierek. Trebuia să-mi reiau studiile la Poznan. Aceasta a fost o perioadă de stabilitate datorată lui Gierek. Am încercat să constituim o mișcare de opoziție și ne-am făcut numeroase legături în mediile intelectuale, ceea ce reprezenta o noutate.

D: La cine te referi cînd spui „noi"?

A: Kuron, eu, Janek Litynski, Blumsztajn, Modzelewski. Pentru prima dată, s-au creat legături de prietenie personală între intelectuali și o organizație de opoziție de acest gen.

D: Opoziție a muncitorilor?

A: Nu, căci nu exista încă o opoziție a muncitorilor. Eu îi consideram pe muncitori prieteni, mă ascultau cu interes, le împrumutam cărți din străinătate, etc., dar n-a ieșit de aici nici o acțiune politică. În afară de greva din decembrie 1970, pentru care eu redactasem o rezoluție. Walesa îmi mai spune și astăzi: „Ar fi trebuit să înțelegi ceva, fiindcă ai fost sudor timp de doi ani"... În acei 2 ani opoziția era treaba clasei intelectuale. Pe atunci, eu devenisem secretarul lui Antoni Slonimski, un mare poet polonez care se bucura de o mare autoritate morală. Era un om cu înclinații liberale și de opoziție, dar respectat în același timp de guvern. Contactul cu Antoni Slonimski a avut pentru mine o valoare inestimabilă și aceasta din trei motive. În primul rînd el m-a învățat totul despre tradițiile clasei intelectuale poloneze. Apoi, el mă ajuta să rezolv problema pe care o constituia pentru mine faptul de a fi polonez de origine evreiască. În sfîrșit, pentru mine el era un fel de paravan: atîta timp cît eram secretarul său beneficiam de o anumită imunitate. Treaba mea cea mai mare nu era faptul de a fi arestat, ci că acest lucru s-ar putea întîmpla fără să se afle. Tatăl meu îmi spusese adesea că el îi cunoaște pe comuniștii ruși și că, în sistemul lor, un prizonier putea să dispară ca „înghițit de pămînt". Nu voiam, în nici un caz, să mi se întîmple acest lucru. Nu voiam să dispar cu ușurință. Voiam să le stau ca osul în gît. I-am spus, așadar, tatălui meu că n-o să mă las arestat decît dacă acest fapt ar da naștere unui scandal. Și m-am ținut de cuvînt.

În anii 1970, Gierek avea o imagine bună în străinătate. Era iubit de președintele

Carter, cum fusese iubit, mai înainte, de președinții Nixon și Ford. Cancelarul Helmut Schmidt îl aprecia în așa măsură că ar fi vrut să-l ia în guvernul său. Chiar și Giscard d'Estaing îl aprecia. Toată lumea îl iubea, în afară de noi. În cele din urmă, s-a dovedit că noi aveam dreptate. Cînd mă gîndesc astăzi la declarația lui Helmut Schmidt că i-ar fi plăcut să-l numească pe Gierek ministrul economiei, mă bucur pentru poporul german, că Schmidt n-a putut să-și realizeze planul.

În ce consta activitatea noastră de opoziție în acea perioadă ? Creasem o asociație care trebuia să dezbată teme politice și să organizeze diferite acțiuni. La primele seminarii clandestine îi citisem pe Troțki, Paul Sweezy, Oskar Lange, Karl Marx, Lukács, iar zece ani mai tîrziu, îi citeam pe Milosz, Herling-Grudzinski și Hannah Arendt. Nu mai eram disidenți marxiști, ci oameni de opoziție antitotalitară. În același timp, am stabilit primele legături cu lumea catolică (unul dintre oamenii noștrii de legătură era prietenul tău Krysztof), și ne puneam din nou întrebarea: oare Biserica este într-adevăr atît de reacționară cum am crezut noi întotdeauna ? Cine este cu adevărat reacționar în Polonia ? Biserica catolică SAU miliția? Pornind de la această întrebare, am scris cartea *Biserica și stînga*. Am încercat să-i apropii pe intelectualii laici anticlericali de catolici. Eu nu sînt catolic, dar am multă simpatie pentru Biserica poloneză. Basia, prietena mea, îmi reproșează acest lucru și nu-mi dă voie să merg la biserică. Ea e de părere că îmi e cu atît mai ușor să iubesc Biserica cu cît am mai puține legături cu ea. În acest sens, are dreptate. Dar și eu am.

D: Despre ce discuta acea stîngă laică a voastră? Vă preocupau declarațiile Bisericii împotriva totalitarismului sau luările sale de poziție cu privire la contracepție și avort, pe scurt toate temele clasice ale bisericii catolice sau nu vorbeați despre aceste lucruri?

A: Bineînțeles că vorbeam. Atîta timp cît Biserica folosește, în aceste privințe, mijloace moderate, totul merge bine.

D: Ce înțelegi prin „mijloace moderate"?

A: Atîta timp cît Biserica nu face altceva decît să le spună catolicilor: „Nu aveți dreptul să divorțați, să avortați", etc. , nu este nici o problemă. Biserica are acest drept. Ar fi cu totul altceva dacă ea ar vrea să intenteze o acțiune în judecată pentru nerespectarea perceptelor catolice.

D: Este o dezbatere deschisă și foarte complexă. În Vest, de exemplu, Biserica este absolut de acord cu o condamnare penală în caz de avort, ea cere, practic, ca femeile care avortează să fie urmărite și condamnate. Tot ea este cea care împiedică abolirea unei asemenea legi.

A: Se poate. Eu cred că, la noi, catolicii ar vota pentru dreptul la divorț și avort. Dacă cineva nu vrea să divorțeze, nimeni nu-l obligă. Dreptul la divorț nu înseamnă obligația de a divorța. Este o filosofie totalitară faptul de a crede că tot ce nu e interzis, e obligatoriu. Este o prostie.

D: Vă doresc să deveniți destul de liberi pentru a putea discuta deschis cu Biserica catolică probleme sociale și morale.

A: În Polonia, aceste lucruri nu se discută. După părerea mea, catolicii nu au dreptul la divorț, nici la avort, dar poporul

catolic nu se adresează Bisericii pentru a rezolva aceste probleme. S-au văzut bine acestea cînd s-a constituit *Solidarnosc*: acelaşi popor care atîrna crucifixe în secţiile sindicatului, nu asculta decît de sfaturile acestuia, şi nu pe cele ale episcopilor, atunci cînd trebuiau să hotărască o grevă. Primatul Poloniei cerea să se renunţe la grevă, dar muncitorii catolici mergeau şi la slujba religioasă şi, în acelaşi timp, îşi continuau greva.

Într-un stat totalitar, în care obiectul de cult este puterea, nu un Dumnezeu transcedent, forţa religiei creştine constă în faptul că Biserica spune că nu trebuie să îngenunchezi decît în faţa lui Dumnezeu şi nu în faţa unei puteri trecătoare. Din acest motiv, religia este fundamental antitotalitară.

D: E valabil numai pentru totalitarismul laic. Dar există şi un totalitarism care se serveşte de biserică: or, în cazul acesta, are loc o separare în sînul bisericii. Chile este un exemplu în acest sens, ca de altfel întreaga Americă centrală şi latină, sau Germania nazistă. Pius al VI-lea a îngenuncheat în faţa lui Hitler.

A: Nu Pius al VI-lea, ci Pius al XII-lea! Nu, aceasta este o tipică absurditate de stînga, nu mă erijez în avocatul lui Pius al XII-lea, dar cred că trebuie să fii căzut în cap ca să afirmi că-l susţinea pe Hitler. Cine a scris, atunci *Cu o grijă arzătoare*?

D: Pius al XII-lea s-a ridicat împotriva lui Hitler, dar în nici un caz el nu a fost un bastion antitotalitar, aşa cum Biserica poate fi aici.

A: Eşti prea optimist în privinţa Bisericii poloneze, şi aici ea este divizată.

D: Nu vreau să discutăm acum despre Biserică.

A: Cum vrei. Îmi amintesc încă foarte bine primele întîlniri cu reprezentanţii intelectualilor catolici. Era foarte interesant. Ne tratau ca şi cum eram agenţi ai lui Beria sau ai lui Stalin, iar noi îi consideram agenţi ai Inchiziţiei lui Torquemada. Dar, cu timpul, gheaţa s-a spart, ei au început să citească textele noastre, iar noi pe ale lor. Şi am putut constata că erau mai multe puncte comune decît cele care ne despărţeau. Acesta este, cu siguranţă, elementul cel mai important din acea perioadă. Aşa cum naţional-socialismul s-a opus conflictului tradiţional dintre catolici şi protestanţi, comunismul a abolit Biserica. Mai există diferenţe astăzi, dar nu mai există, ca altădată, aceste două lumi ostile.

Singurele ziare care îmi publicau articolele în acei ani erau ziarele catolice. Tadeusz Mazowiecki le publica în ziarul *Wiez* sub pseudonim, iar Bogdan Cywinski a tipărit textele lui Kuron în revista *Znak*.

Cît despre noi, începeam acum să descoperim literatura creştină – lectura scrierilor lui Dietrich Bonhoeffer a fost pentru mine esenţială, căci el explica cum poţi să devii un creştin antitotalitar. Tot în această perioadă, Kuron s-a dus să stea de vorbă cu cardinalul Wyszynski. Eu l-am încurajat în acest sens. În timpul primei întrevederi Jacek a mărturisit că fusese ani întregi un duşman al Bisericii. Iniţiatorii *Scrisorii celor 34*, eram, noi, dar semnatarii erau jumătate catolici, jumătate din lumea laică – fapt care a generat o situaţie cu totul nouă. Mai tîrziu, noi am scris şi alte scrisori, iar lupta îi privea pe toţi intelectualii polonezi.

Înainte, oamenilor nu le plăcea să afle că sînt în relații cu disidenți ca mine sau Kuron. Nu deschideau ușile caselor din cauza securității. Încercau să ne izoleze într-un ghetou al opoziției. Aceste scrisori au dovedit că nu mai eram elemente izolate: oameni ca Slonimski, Andrzejewski, Herbert au participat la elaborarea lor și au semnat alături de noi. Acest nou context psihologic ne-a permis să reacționăm la evenimentele de la Radom[8], din 1976, așa cum am făcut-o. După cum știi, intelectualii sufereau de un complex, acesta este motivul pentru care au tăcut în 1970, cînd a curs sîngele muncitorilor. Iar dacă nu am ridicat atunci glasul, a fost pentru că nu eram un intelectual, ci un hibrid de muncitor și de disident. După evenimentele de la Radom și Ursus, din 1976, în timpul manifestațiilor muncitorești și al represiunilor care au urmat, Jacek Kuron a declarat că noi îi trădasem deja o dată pe muncitori și că astfel de lucruri nu trebuiau să se mai întîmple. Jacek avea dreptate. Și ne-am ținut de cuvînt. Astfel s-a născut Comitetul de Autoapărare Socială, KOR; KOR a apărut dintr-o convingere morală.

Îmi aduc aminte că am asistat, în 1976, la un proces intentat muncitorilor din Ursus. Auzeam condamnările, vedeam femeile plîngînd și tremuram de furie. Mi-am spus atunci că era inadmisibil să-i abandonăm pe acei oameni. M-am apucat să fac o scrisoare către Berlinguer, iar un grup din care făceam și eu parte a redactat un apel către intelectualii occidentali, prin care le cerea să se angajeze în apărarea drepturilor muncitorilor polonezi. Acest text a apărut în *Le Nouvel Observateur*. Heinrich Böll, Günter Grass, Ignazio Silone, Saul Bellow, etc. au scris un răspuns la acest apel. S-a creat astfel o mare presiune psihologică, încît lucrurile nu puteau să rămîne așa. Atunci a apărut KOR. Era în septembrie 1976. În acel moment eu nu eram în Polonia. Asta este o problemă greu de explicat unui străin. Jean Paul Sartre mă invitase la Paris. Cînd m-am dus la biroul de pașapoarte, toată lumea a spus că sînt nebun, că n-aveam nici o șansă să obțin un pașaport. Dar nebunii au noroc. După evenimentele de la Radom, guvernul s-a gîndit, probabil, că aș fi mai puțin periculos la Paris decît la la Varșovia, așa că mi-au dat pașaportul. În acest timp, Jacek a fost luat în armată. Urmăreau să ne neutralizeze pe amîndoi. Jacek mi-a purtat mult timp pică, considerînd plecarea mea ca o dezertare. Poate că avea dreptate dar, odată ajuns dincolo, am făcut totul ca să-mi justific plecarea, ca ea să nu fie interpretată ca o fugă. În Vest m-am comportat, într-adevăr, ca un nebun: nici un om care venea din Europa de Est, dacă voia să mai aibă o șansă de a se întoarce într-o zi în țara sa, nu s-ar fi purtat ca mine. De altfel, în acel moment nimeni nu credea că am să mă mai întorc în Polonia. Rudi Dutschke îmi spunea că sînt un idiot, Jiri Pelikan credea că sînt un cretin...

D: Ce ai făcut în străinătate?

A: Am dat interviuri, am participat la manifestații. Adu-ți aminte, Dany, că erai și tu acolo! Nimeni înaintea mea nu îndrăznise să facă așa ceva. Dar eram convins că trebuie să acționez ca o torpilă vie, ca un kamikaze, ca să-i dovedesc lui Jacek Kuron că nu eram un dezertor. Am vorbit cu oameni de stînga, ceea ce era o premieră. În mod obișnuit, cînd cineva vroia să întreprindă o acțiune contra comuniștilor, negocia cu dreapta anti-

comunistă. Eu mi-am spus: „Sînt un om de stînga şi voi vorbi cu oameni de stînga. Le voi cere să ia poziţie". Am vorbit deci, cu Rudi, cu Pelikan, cu Giancarlo Pajetta, cu membrii ai CFDT. Am vorbit, de asemenea, cu socialiştii din Italia şi am făcut cunoştinţă cu Bettino Craxi. „Sînt sau nu gata muncitorii italieni să-i ajute pe muncitorii polonezi?" Cu mentalitatea mea de stîngist din anii '68, mi-a fost uşor să discut cu oameni ca Bruno Trentin, membru al Partidului Comunist. La Roma m-am întîlnit cu cardinalul Wyszynsky şi l-am întrebat dacă era bine să vorbesc despre Polonia cu comuniştii italieni: „Absolut", mi-a răspuns. Din păcate, acest acord al cardinalului s-a dovedit insuficient deoarece, la întoarcere în Polonia, am fost acuzat de a fi comunist, de către oamenii de opoziţie din afara KOR-ului.

Şederea aceasta în Occident mi-a permis să înţeleg mai bine stînga occidentală. În acelaşi timp ştiam că în Polonia sînt preponderente alte clasificări. Cînd eram întrebat dacă KOR era de dreapta sau de stînga, puteam să aleg între două răspunsuri. Primul era cel al lui Bukowski, care spunea că nu am ieşit nici dintr-un lagăr de stînga, nici dintr-unul de dreapta, ci dintr-un lagăr de concentrare. Al doilea era cel al Petrei Kelly: „Nu sîntem nici de dreapta, nici de stînga, sîntem nou-nouţi".

D: Ea a spus: „Sîntem în faţă".

A: A spus şi „nou-nouţi". Sau poate tu eşti cel care a spus asta, nu mai ştiu. În tot cazul, ideea de bază era că era vorba despre ceva nou. Mi-am dat seama, atunci, că există un paradox între Europa de Vest şi cea de Est. Oamenii din generaţia mea, 68-iştii, mă înţelegeau, dar nu erau gata să-şi însuşească punctul de vedere al Europei de Est. Ei voiau să lupte împotriva imperialismului american. În schimb, m-am înţeles foarte bine cu oamenii care veneau din Est, ca Bukowski, Anton Lihm, Rudi Dutschke, Wolf Biermann care, de altfel, nu este foarte inteligent; n-aş putea să-ţi spun cum m-aş înţelege astăzi cu el.

D: Aveţi multe în comun, de exemplu atitudinea faţă de femei?

A: Te şochează ceva în atitudinea mea faţă de femei?

D: Nu, dar asemănarea aceasta este izbitoare. Îmi place mult Wolf.

A: Eu nu spun că mie nu-mi place. M-am înţeles bine cu el, pentru că este un om care ştie ce înseamnă să fii supravegheat de Securitate. Nu la fel a fost cu preşedintele tinerilor socialişti din acea perioadă.

D: Era un comunist.

A: Zău? Nu puteam de loc să admit punctul său de vedere. Pentru el conceptele fundamentale erau capitalismul şi socialismul, pentru mine totalitarismul şi antitotalitarismul. Mă considera un apărător înverşunat al coaliţiei social-liberale a lui Helmut Schmidt, în timp ce participa la critica pe care o duceam eu acestei politici în relaţiile sale cu Europa de Est. Brandt nu a avut curajul să se întîlnească cu mine, îi era teamă să nu strice relaţiile cu Gierek. Avea, cu siguranţă, dreptate. Dar atitudinea lui m-a pus pe gînduri. Teama lui Brandt de a întîlni un reprezentant al KOR m-a făcut să înţeleg că acesta, KOR-ul, nu poate conta decît pe el însuşi. De cînd polonezii au fost vînduţi la Yalta, nimeni nu este dispus să îi ajute. În această privinţă, există o legătură paradoxală între disidenţii din Europa de Est şi cei din Europa de Vest. De fapt, toţi vor să sublinieze tratatul de la

Yalta, dar pornind de la raționamente cu totul diferite. Cred că ne unesc două lucruri esențiale: în primul rînd, ca să vorbesc precum Che Guevara, „atîta timp cît lumea e cum e, nu vrem să murim în patul nostru"; în al doilea rînd, nu vrem nici o Yalta.

D: Numai că, din păcate, din motive opuse. Un număr mare de oameni de stînga, din Vest, vor să anuleze efectele Yaltei pentru Occident, fără să pună în discuție urmările sale pentru Europa de Est.

A: Da, și este exact contrariul a ceea ce mă interesează. În acel timp, eram un mare adept al finlandizării. Dacă Europa trebuia să fie finlandizată, de ce nu s-ar fi început cu Europa de Est? Am propus, așadar, să se facă această experiență în Polonia, și apoi, să se instaleze un regim parlamentar în locul sistemului comunist.

D: O independență autolimitată?

A: Da, dacă vrei. Apoi am fi putut să vorbim despre Europa de Vest. Totuși, puțini au fost aceia care mi-au susținut punctul de vedere. Giancarlo Pajetta mi-a spus că libertatea este ceva absolut relativ, că libertatea în Anglia nu este chiar același lucru cu cea din Senegal. Mai spunea că nimic nu i-a cauzat Poloniei atîtea pagube ca voința ei de a imita Occidentul.

D: Pajetta n-ar mai spune acest lucru astăzi.

A: I-am răspuns că aceste pagube nu însemnau nimic în comparație cu cele provocate de orientarea comuniștilor italieni către Uniunea Sovietică. Apoi el ne-a spus – eram la el acasă, împreună cu Leszek Kolakowski – că stătuse opt ani într-o închisoare fascistă, din 1934 pînă în 1943. Atunci, Kolakowski a remarcat: „Ați asistat, așadar, la pactul Ribbentrop-Molotov din închisoare?" El a răspuns: „Da, și asta a fost foarte greu pentru mine. Dar am crezut întotdeauna că drapelul roșu va flutură, într-o zi, deasupra Berlinului". Și iată, astăzi el flutură deasupra Berlinului. Dar, am adăugat eu, flutură deasupra sîrmei ghimpate.

Toată această călătorie m-a stimulat mult. Ceea ce m-a frapat, a fost întîlnirea cu Heinrich Böll. Ca orice polonez, încercam, o anumită aversiune față de nemți. Nu nemții făcuseră din Polonia un lagăr de concentrare? Deși, din punct de vedere intelectual, știam că nu trebuie să fiu un antigerman, din punct de veder emoțional, eram totuși. Or, datorită lui Heinrich Böll, am început să-i iubesc pe nemți. Heinrich Böll mi-a spus, cînd ne-am întîlnit, că o să-i ajute pe muncitorii din Radom și Ursus de cîte ori va fi posibil. Nimeni din Vest nu mi-a făcut o declarație atît de clară și fără echivoc. Și s-a ținut de cuvînt. De cîte ori am avut nevoie de ajutorul lui, a răspuns prezent. De aceea, faptul de a fi fost în închisoare în momentul morții sale, de a nu fi putut să-i mulțumesc pentru tot ceea ce făcuse, a constituit pentru mine o mare durere.

Pe 2 mai 1977 m-am întors în Polonia. Astăzi sînt exact zece ani. Chiar înainte de a pleca mi-a telefonat, de la Oxford, Leszek Kolakowski: „Pleci mîine? Cum te simți?" – „Ca înaintea primei nopți de dragoste." - „Înaintea primei nopți de dragoste? Cum te simțeai atunci?" întrebă Leszek. „Nu-mi amintesc" am răspuns. Cînd am ajuns în Polonia, am fost întîmpinat de multă lume: o mulțime de prieteni, de intelectuali și de disidenți, dar și un număr impresionant de securiști și de milițieni. Cu o zi înainte de a mă întoarce fusesem numit membru în KOR. Cît timp stătusem plecat

preferam să nu fac parte din KOR pentru că, în felul acesta, declarațiile mele nu mă angajau decît pe mine. Acum, însă, era normal să devin membru. Kuron mă sunase la Paris pentru a-mi cere să aduc o mașină de multiplicat. Am crezut atunci că înnebunise: unde puteam să ascundem așa ceva în Polonia. La el? La mine?...

Cînd m-am întors, nu înțelegeam deloc ce se întîmplă: știam ceva în mod vag, dar nu puteam să pricep. Avusese loc o revoluție psihologică. KOR organiza reuniuni, care aveau loc în apartamentul profesorului Edward Lipinski – un personaj legendar al socialismului polonez. În 1905, înainte de a se fi născut Gierek, Lipinski era deja socialist. Gierek nu putea întreprinde nimic împotriva lui. Ceva se schimbase. Pentru Gierek era atît de important să-și păstreze prestigiul în fața lui Helmut Schmidt, a lui Giscard d'Estaing, a președintelui Ford, a lui Leonid Brejnev și a șahului Reza Pahlavi, încît nu-și putea permite să aibă prizonieri politici. Această stare de lucruri ne dădea o oarecare libertate de care am știut să profităm. Toți cei avizați ne spuneau că trăim cu capul în nori: „Vreți să faceți un lucru imposibil, în comunism nu poate exista opoziție". Răspundeam că această opoziție există în ciuda imposibilității de care vorbeau ei. Apoi, a urmat versiunea conform căreia eram niște provocatori. Am întrebat atunci: pe cine și ce să provocăm? După aceea, o a treia versiune, prin care se bănuia că avem legături cu o anumită fracțiune a Comitetului Central. Noi întrebam: „Despre ce fracțiune este vorba?". Ni se spunea că există o astfel de fracțiune. Cînd întrebam de unde știu acest lucru, ne răspundeau că, dacă n-ar fi existat, n-am fi putut exista nici noi. Era un raționament clar și cartezian.

Am petrecut două săptămîni în libertate. M-am întors în Polonia pe 2 mai și am fost arestat, împreună cu prietenii mei, două săptămîni mai tîrziu. Arestarea noastră avea legătură cu o afacere din Cracovia. Stanislaw Pyjas, student și colaborator al KOR, fusese asasinat. Neam dus la Cracovia, la înmormîntare. Mașina noastră a fost oprită. N-am revăzut soarele libertății decît pe 23 iulie. A fost pentru mine un șoc teribil să merg de la Paris direct la închisoare. Cu puțin timp înainte de a reveni în Polonia îi dădusem un interviu doamnei Marion Gräfin Dönhoff, la Hamburg, pe tema: „Locul meu este în Polonia". Cu acest prilej, spusesem că o să mă întorc în Polonia pentru că este țara mea. Doamna Dönhoff era foarte amabilă, îmi cerea întîi să-i spun ce gen de întrebări vroiam să-mi pună, apoi eu răspundeam tuturor întrebărilor pe care i le dictasem. Era un gest foarte frumos din partea ei. *Die Zeit* este un ziar foarte serios, și era mare lucru că doamna contesă intervievase personal un om atît de puțin serios ca mine. Acest lucru a apărut cînd eu eram la închisoare. Securitatea era din cale afară de furioasă, cu atît mai mult cu cît eu susțineam acolo că orice relații politice și comerciale cu Polonia trebuiau condiționate de respectarea drepturilor omului de către guvernul nostru. Pe toată durata acestei anchetări, acest interviu a servit drept *casus belli* împotriva mea. Mi se reproșa că vreau să înfometez poporul polonez. „Ce înseamnă asta? Că vreau să las poporul meu să moară de foame? Nu vreau decît ca guvernul să respecte drepturile omului, așa cum a promis". La care

securitatea mi-a spus: „Domnule Michnik, ştiţi foarte bine că asta este imposibil, guvernul polonez nu poate respecta drepturile omului". Le-am răspuns: „Voi sînteţi cei care spuneţi asta. Dacă aş spune eu aşa ceva, aş fi acuzat de denigrarea statului".

Eram în închisoare pentru a treia oară şi mi-am zis: „Niciodată doi fără trei". Dar această zicală nu mi-a fost de folos, căci am stat încă trei ani la închisoare. Era pentru mine un eveniment foarte important, căci arestarea aceasta mi-a permis să fiu acceptat ca membru cu drepturi depline în KOR. Situaţia psihologică era cu totul deosebită în acel moment: oamenii se trezeau mereu la închisoare pentru patruzeci şi opt de ore. Iar eu, în acest timp, beam şampanie la Paris, Roma, Hamburg sau Londra. Dar nimeni nu apreciază faptul că altul bea şampanie în locul său. De aceea, aşa cum fusesem nevoit să-mi justific plecarea din Polonia, tot aşa cum trebuia acum să justific faptul că fusesem în străinătate şi că băusem şampanie. N-o să-ţi povestesc tot felul de amănunte despre KOR, poţi să citeşti totul în cartea lui Jan Józef Lipski. Vreau doar să-ţi spun ce reprezintă KOR pentru mine personal. KOR-ul simboliza o filosofie a activităţii politice într-un sistem post-totalitar. De ce post-totalitar? Pentru că puterea este încă totalitară, în timp ce societatea nu mai este, ea este deja anti-totalitară, se revoltă şi-şi înfiinţează propriile insituţii independente care vor crea ceva ce s-ar putea numi o societate civilă – în sensul pe care Tocqueville îl dădea acestui termen. Eram puţini: KOR-ul număra poate două mii de persoane. În cele din urmă, am ajuns la cele zece milioane ale sindicatului *Solidarnosc*. Fenomenul acesta avea la bază un anumit model de gîndire politică într-un sistem totalitar, un anumit model de curaj civic în edificarea unor instituţii independente ale societăţii civile. Şi asta nu era lucru uşor.

La fiecare două săptămîni, stăteam patruzeci şi opt de ore la închisoare. Cel mai rău lucru nu era să stai la închisoare, ci să aştepţi să fii dus acolo, ştiam toţi foarte bine că o să fim închişi, dar nu ştiam niciodată cînd. Situaţia asta mi-a distrus viaţa sexuală. Nu-mi mai puteam fixa nici o întîlnire: cum aranjam ceva, plecam pentru două zile la închisoare. Cum vrei să-i iubesc pe comunişti în asemenea împrejurări?

În fapt, naşul lunii august 1980 a fost Jacek Kuron. Eu mă ocupam, în interiorul KOR-ului, de relaţiile cu intelectualii. Redactasem un ziar clandestin şi lucram, în acelaşi timp, pentru Universitatea volantă şi pentru o editură clandestină. Nu eram în contact cu muncitorii. Înaintea lunii august 1980 nu-l văzusem pe Walesa decît o singură dată. Nu-mi plăcea deloc, mi se părea ambiţios şi viclean. Aşa era atunci. Dar evenimentele au evoluat aşa încît o să sfîrşesc, probabil, prin a-l cere în căsătorie... Aversiunea s-a transformat în dragoste.

Kuron era singurul membru din KOR care prevedea evenimentele. Spunea tot timpul că ne îndreptăm spre o criză, iar eu eram de acord cu el. Dar, cînd anunţa criza pentru săptămîna următoare, şi asta timp de trei ani, atunci nu mai eram deloc de acord cu el. Prezicerile sale mă plictiseau. Cînd a venit luna august 1980, nu mai credeam în ele. Kuron a decis să nu acorde nimănui din opoziţie vacanţă, pentru că,

spunea el, aveau să se întîmple lucruri mari şi noi trebuia să fim acolo. Eram convins că era pură demagogie din partea lui, aşa că am plecat la munte. M-am întors la începutul lunii august. Şi, din nou, n-am înţeles nimic. De exemplu, greva din Lublin: nu auzisem despre ea, căci mă plimbam pe munte în acest timp. Tocmai scriam un eseu despre viaţa opoziţiei într-un stat totalitar. După trei ani, găsisem, în sfîrşit, timp să scriu. În acest eseu voiam să vorbesc, în optzeci de pagini, despre tot: despre comunism, despre opoziţie, despre KOR, etc. Dar a venit luna august şi eseul meu era acum bun de aruncat la coş.

Cu prilejul unei reuniuni la Varşovia, Kuron a întrebat cine vrea să meargă la Gdansk. Începuse deja greva pe şantierele navale şi era organizată de Bogdan Borusewicz, unul dintre prietenii noştri, membru în KOR. M-am oferit, pentru că mă simţeam vinovat că plecasem la munte în loc să mă ocup de mişcarea muncitorilor. Jacek a acceptat. Avea încredere în mine. Ca şi pe mine, pe Jacek îl neliniştea cererile oamenilor din Gdansk. Găseam extravagantă şi iresponsabilă mai ales ideea unui sindicat independent şi autonom. Credeam că aşa ceva este irealizabil într-un sistem comunist. Trebuia, deci, să mă duc la Gdansk ca să le explic muncitorilor că era necesar să renunţe la aceste revendicări. Cum eram cunoscut şi popular aş fi reuşit, poate, să-i conving. Noroc că am fost arestat, nu m-am dus, nu i-am convins şi s-a născut sindicatul *Solidarnosc*. Jacek şi cu mine eram în închisoare şi, datorită acestui fapt, *Solidarnosc* a putut să se nască. Fără noi şi împotriva noastră. Dar de atunci şi pînă astăzi am fost convinşi că *Solidarnosc* este copilul nostru, chiar dacă nelegitim.

D: Ce schimbări au produs pentru tine aceste şaisprezece luni din punct de vedere politic şi social? Cum şi-a pus amprenta Solidarnosc pe identitatea ta? Este important de ştiut pentru a înţelege comportarea ta după 13 decembrie.

A: Piotr Slonimski, un eminent genetician polonez care lucrează în Franţa, mi-a spus că trăise luna mai '68 ca pe un moment de graţie. La fel au stat lucrurile şi cu mine. Perioada *Solidarnosc* a fost un moment de graţie şi, în acelaşi timp, perioada în care am învăţat ce înseamnă demnitatea, libertatea, discernămîntul şi nefericirea. Am cules mierea din flori. M-am dus la reuniuni ale muncitorilor şi ei m-au aplaudat. Aş spune că m-a marcat la fel de puternic cum te-a marcat şi pe tine mai '68. Pentru aceste şaisprezece luni a meritat să stau şase ani la închisoare.

D: Ce le-aţi spus muncitorilor?

A: Le-am spus că, pentru prima dată după mulţi ani, societatea poloneză era pe cale de a se organiza ea însăşi, că proprietarii acestei ţări erau ei, că această ţară era a lor, că uzinele şi statul le aparţin, că ei trebuiau să reorganizeze şi să guverneze acest stat. Crezi că e puţin?

D: Nu.

A: Le-am mai spus că o să apărăm *Solidarnosc* pînă la capăt, că n-o să-i trădăm niciodată, orice s-ar întîmpla. Şi ne-am ţinut de cuvînt. Faptul de a nu fi trădat niciodată *Solidarnosc*-ul este unul dintre puţinele motive pentru care mă simt mîndru. Şi nu-l vom trăda niciodată, pentru că Polonia are nevoie de el. Singura, adevărata Polonie este reprezentată de *Solidarnosc*. Nu pot să vorbesc în mod

obiectiv despre *Solidarnosc* pentru că sînt implicat prea mult în istoria lui.

D: Nu vreau să vorbeşti cu obiectivitate, ci cu propria ta subiectivitate. Care erau preocupările tale, în afara discursurilor ţinute din cînd în cînd? În viaţa de zi cu zi...

A: Făceam parte din fracţiunea anti-Walesa. Consideram că Walesa vrea să imprime un fel de regim de sultan, o dictatură. Cînd vroiam să-l supăr, prezentam la şantierele navale din Gdansk o expunere: „Controversă în jurul lui Stalin". Era povestea conducătorului unui grup de muncitori care devenise dictator, deşi era un om foarte simpatic, care iubea copiii, avea mustaţă şi fuma pipă. Pe scurt, făceam din Walesa un nou Stalin.

D: Cum reacţionau muncitorii?

A: Le plăcea povestea. Walesa era un personaj important, dar şi eu eram. Walesa se bucura de multă popularitate, dar, în acelaşi timp, era detestat şi avea mulţi duşmani. Eu eram partizanul lui Andrzej Gwiazda. După părerea mea, Walesa era prea compromis din cauza relaţiilor lui cu comuniştii şi credeam că ne va vinde în cele din urmă. După 13 decembrie, mă aşteptam, în orice moment, ca bănuielile mele să fie confirmate. Cînd mi-am dat seama că nu trădase, i-am spus lui Andrzej Gwiazda, care era cu mine închisoare: „Andrzej, am pierdut pariul cu Lech".

La ieşirea din închisoare am trecut peste mîndria mea şi m-am dus la Canossa, să-l văd pe Lech. Ne-am întîlnit în casa Basiei, la Sopot. Cînd Walesa a apărut, ne-am îmbrăţişat. Fusesem, o dată, cel mai mare duşman al său. I-am spus: „Lech, cea mai mare greşeală politică pe care am făcut-o în viaţa mea, a fost că nu am ştiut să te apreciez just". El mi-a răspuns numai atît: „Să nu mai vorbim despre asta". De atunci este între noi o dragoste „homosexuală".

D: Să lăsăm la o parte *Solidarnosc*. Pot să-mi imaginez foarte bine cum s-au desfăşurat aceste şaisprezece luni. A venit 13 decembrie, lovitura de stat. Aveţi deja teoria voastră asupra revoluţiei care se autolimitează. Ceva mai devreme ai spus că în 1977 considerai că finlandizarea putea începe în Polonia. Ai crezut în posibilitatea de a legifera opoziţia colectivă pe care o constituia *Solidarnosc*? Ai crezut într-o soluţie politică?

A: Nu, n-am crezut în nimic. Să-ţi spun o glumă. Un evreu, Moise, se duce la sinagogă în fiecare vineri. Se aşează în genunchi...

D: Evreii nu îngenunchează.

A: Tu te pricepi la evrei, nu la glume... Deci, se ducea la sinagogă şi se ruga: „Doamne, ce crud eşti, tot n-am cîştigat un milion la Loto. Soţia mea, Rebecca, nu va avea bani să-şi cumpere o rochie nouă. Fiica mea, Sarah, nu va avea bani pentru o nouă bicicletă, iar fiul meu David, nu va avea bani pentru o nouă maşină. Ce crud eşti". Apoi pleca. Vinerea viitoare se ruga din nou: „Doamne ce crud eşti. Tot n-am cîştigat un milion la loto. Soţia mea Rebecca şi fata mea, Sarah şi fiul meu, David... „ A cincea oară, la fel: „Doamne ce crud eşti. Tot n-am cîştigat un milion la Loto. Soţia mea Rebecca şi fata mea, Sarah şi fiul meu David... „ Atunci acoperişul sinagogii s-a deschis şi a auzit o voce: „Moise mai dă-mi o şansă şi cumpără-ţi măcar un buletin Loto".

În ceea ce mă priveşte eu n-am crezut, dar am cumpărat un buletin Loto. Vroiam să-i dau o şansă bunului Dumnezeu, nu

vroiam să mă fac vinovat de a nu fi cumpărat acest buletin. Dar Dumnezeu este drept: pentru că am cumpărat un buletin Loto, el a creat *Solidarnosc*. „Revoluția care se autolimitează" era o anumită filosofie posibilă, era singura noastră șansă, n-aveam alta. Știam că nu putem învinge în lupta împotriva Uniunii Sovietice, că șansa noastră era teama rușilor de a invada Polonia, căci Polonia ar fi putut deveni, în această situație, al doilea lor Afganistan. Am susținut, deci, ideea compromisului, a „autolimitării" și a înțelegerii. Dar dacă rușii ar ocupa vreodată această țară, ar trebui să știe că i-am face praf. Am citit, de curînd, interviul lui Kuklinski și gîndurile mi s-au confirmat.

D: Cine este Kuklinski?

A: Șeful operațiunilor de promulgare a legii marțiale. Kuklinski a spus că eșecul în organizarea grevei din octombrie 1981 fusese pentru ruși semnalul de invazie, iar eu ziceam atunci că singura noastră șansă era faptul de a accepta un compromis reușind totuși să neliniștim guvernul. Eșecul acestei greve i-a convins pe ruși că puteau să instaureze legea marțială fără teamă.

D: Ce a fost cu greva aceea?

A: N-are importanță. Important este că trebuia să fie o grevă generală și că nu s-a declanșat decît în proporție de 40%. Pentru că repetam într-una că i-am face praf pe ruși în cazul unei invazii, eram luat drept extremist. Nu știam dacă lucrurile s-ar fi petrecut chiar așa, dar eram convins că trebuia să exprim această părere. Nu eram, totuși, extremist ci, mai degrabă, moderat. Spre deosebire de Walesa, gîndeam că a propune o politică moderată nu înseamnă că tratez în secret cu comuniștii. Părerea mea era că o politică de compromis ar fi trebuit să fie înțeleasă și acceptată de întregul *Solidarnosc*. Acest compromis nu putea fi realizat decît dacă toată mișcarea înțelegea politica liderului și dacă *Solidarnosc* reușea să-i neliniștească în mod serios pe sovietici.

În ultimele luni, mai exact din august 1981, m-am simțit un outsider în *Solidarnosc*. Eram dușman declarat al lui Walesa și chiar al lui Kuron. Nu înțelegeam politica lor. Credeam că ei caută un compromis cu orice chip, în timp ce, pentru mine, există un preț peste care nu se mai poate plăti nici un compromis, un preț care este totuna cu trădarea. Ziua de 13 decembrie a însemnat o eliberare pentru mine: puteam să mă identific din nou cu *Solidarnosc*.

D: Care este acel preț care, după tine, echivalează cu o trădare?

A: Mi-era teamă că vom accepta să ne supunem sistemului comunist, că Solidarnosc va deveni parte integrantă a structurilor existente și nu va mai exista nici o deosebire între el și vechile sindicate oficiale. Mi-era teamă că toate ideile avansate de Solidarnosc ar fi putut degenera într-o comedie. Mi-era teamă că niște „adevărați polonezi" ar fi putut ajunge în conducerea sindicatului – „adevărații polonezi" era un grup al cărui scop era lupta împotriva KOR-ului. Luptau împotriva noastră cu argumente împrumutate de la naziști. Ne reproșau că sîntem evrei, trotkiști, sioniști și asta mă speria. Mi-era teamă pentru că Walesa nu condamnase niciodată, în mod public, acest grup de oameni. Mult timp l-am judecat aspru din această cauză.

D: De ce n-a făcut-o?

A: Pentru că se considera lider al întregii mişcări, iar acel grup făcea parte din acest ansamblu. Walesa este liderul unei mişcări, iar eu sînt un intelectual independent. Eu recunosc acest lucru. Dar înţeleg foarte bine că asta ridică unele probleme pentru Walesa, cu atît mai mult cu cît guvernul îi ceruse să păstreze o oarecare distanţă faţă de noi. Eliminarea oamenilor din KOR era o condiţie prealabilă pentru compromisul cu guvernul. Totuşi Walesa nu ne-a condamnat – şi este un lucru de reţinut – ne-a împins, numai, la o parte.

D: Crezi că Solidarnosc, experienţa sa, a schimbat ceva în utopia ta politică despre funcţionarea statului şi a societăţii?

A: Nu mai înclin să gîndesc în categorii utopice. *Solidarnosc* era o mişcare lipsită de utopism, antiutopică. Singura utopie a sa erau cele 10 porunci şi Evanghelia – mai puţin porunca referitoare la adulter!

Cred că *Solidarnosc* a adus ceva absolut nou culturii europene, mă refer la prioritatea pe care o anumită practică o are faţă de gîndirea utopică. În timp ce aceasta din urmă se bazează pe convingerea că unica societate ideală este societatea carcerală, *Solidarnosc* lupta pentru o societate imperfectă. Asta este pentru mine o idee foarte dragă. Tot ce-am scris în închisoare, după 13 decembrie, a fost pentru a apăra această teză. Nu trebuie să luptăm pentru o societate ideală, perfectă şi fără conflicte, ci pentru o societate conflictuală, în care conflictele pot fi rezolvate prin regula jocului democratic.

Cînd mă întreb astăzi dacă am rămas fidel mie însumi ca '68-ist în *Solidarnosc*, pot răspunde că da. Am rămas fidel ideilor mele antiautoritare din '68. Acesta era motivul pentru care eram împotriva comunismului şi tot de aceea eram împotriva lui Walesa: pentru că mi se părea că vrea să-şi impună autoritatea în *Solidarnosc*. Cu ocazia unei întrevederi particulare, Walesa mi-a spus: „Ştii, Adam, te admir. În locul tău, dacă aş fi avut de a face cu un tip ca Walesa, l-aş fi strîns, probabil, de gît. Tu eşti un sfînt. Mă laşi în viaţă". Walesa s-a schimbat şi m-am schimbat şi eu. Walesa s-a schimbat în bine. Cît despre mine nu pot spune acelaşi lucru.

D: Spuneai mai devreme că te-ai împăcat cu *Solidarnosc* după 13 decembrie. Am întrucîtva impresia că, prin poziţia ta politică în cadrul opoziţiei, în toate acţiunile tale, în infexibilitatea ta, te consideri – ca să folosesc o metaforă creştină – un martir. Martirul loial, adept al unui drum neabătut. Oricît ar părea de dură această apreciere, aşa te-ai manifestat după 13 decembrie.

A: Nu-mi plac cuvintele ca inflexibilitate sau martir. Nu mă simt bine în acest rol. Dacă cineva încearcă să mă încalţe cu pantofii săi, mă deranjează. Totuşi, este ceva adevărat aici. Dacă aperi o idee trebuie să arăţi, mai întîi, prin propriul tău comportament, că eşti încrezător în ea, altfel spus, trebuie să depui mărturie. Kant a spus că trebuie să fim consecvenţi, deci, trebuie să fim. Cînd e vorba de ordinea valorilor eu nu sînt consecvent, pentru că ştii că există valori conflictuale, dar, cînd e vorba de mine însumi sînt consecvent. Prietenul şi mentorul meu, marele poet polonez Zbigniew Herbert, avea obiceiul să spună: „Dacă trebuie să alegi între două drumuri, unul uşor şi celălalt greu, trebuie să-l alegi întotdeauna pe cel greu".

D: E rîndul meu să-ţi spun o glumă evreiască: „Dacă n-ai decît două posibilităţi, alege-o pe cea de-a treia"...

A: Eu am ales a doua soluţie, drumul greu. De fapt, nu ştiu dacă aşa am ales, dar ştiam că aşa trebuie să aleg. Şi mai ştiu că aş fi fost un păcătos dacă aş fi ales drumul uşor. Aşa stînd lucrurile, era de datoria mea – după ce, a doua zi după 13 decembrie, propusesem *Solidarnosc*-ului o filosofie a compromisului politic – să mă comport astfel încît să reiasă clar că nu le făcusem propunerea numai ca să ies din închisoare. Nu deveneam demn de încredere decît dacă mă comportam ca un kamikaze. Acest fel de a gîndi ilustrează o anumită filosofie a vieţii în general şi, de asemenea, a vieţii politice. Credeam, într-adevăr, că o confruntare dură ar fi fost o nenorocire pentru Polonia. Pe de altă parte, voiam să-i conving pe oameni că eram dezinteresat, aşa că am ales pentru mine personal confruntarea, cerînd în acelaşi timp compromisul politic.

În decembrie 1983, ministerul Kiszczak, şeful securităţii, a chemat-o pe Basia la el şi i-a cerut să mă convingă să plec din ţară. Aveam de ales între a petrece Crăciunul pe Coasta de Azur şi a rămîne încă cîţiva ani în închisoare. Drept răspuns, i-am scris ministrului o scrisoare pentru care întregul popor polonez mă iubeşte, pe mine, intelectualul esoteric. I-am scris din închisoare: „Ştiu că, în locul meu, voi aţi alege Coasta de Azur. Dar iată care este diferenţa dintre noi: voi sînteţi porci, iar eu, nu sînt. Eu iubesc Polonia chiar din fundul celulei mele. N-am intenţia să plec din Polonia. Nu contaţi pe asta!". Această scrisoare a fost citită în seara de Crăciun la postul de radio Europa Liberă şi, în atmosfera de sărbătoare, polonezii au putut să asculte lectura ei. De atunci, nimeni nu-mi mai spune că sînt evreu, căci am salvat onoarea polonezilor.

B: N-ai avut momente în care această atitudine a devenit o povară pentru tine? Cîţi ani ai petrecut în închisoare?

A: Şase.

D: Dar după 13 decembrie?

A: Mai puţin, mult mai puţin, bineînţeles. Doi ani şi opt luni plus un an şi jumătate, cu totul, ceva mai mult de patru ani.

D: Nu te simţi uneori obosit? În situaţia asta n-ai ajuns încă la limită, vreau să spun la limita suportabilului?

A: Am avut noroc. Am scris cinci cărţi în închisoare. Ea a făcut din mine un scriitor apreciat în Polonia şi tradus în Vest. Ce motive aş avea să mă plîng? Oricine are, din cînd în cînd, momente de oboseală. Nu trebuie neapărat să trăieşti într-un sistem comunist ca să resimţi această oboseală. Da, uneori, mă simt obosit.

D: Te temi şi astăzi că ai putea să fii arestat sau ai sentimentul că poţi să trăieşti pentru o perioadă într-o libertate relativă, dar reală în raport cu arestarea?

A: Nu trebuie să te tocmeşti cu destinul tău. Consider că am avut noroc în viaţă. Am o soţie frumoasă, am scris cîteva cărţi, simt că sînt iubit de oamenii pe care îi iubesc. De ce aş face deci planuri de viitor? Am în vedere un singur lucru: să fiu împăcat cu mine însumi. Restul este treaba lui Dumnezeu.

D: Ce înseamnă „să fii împăcat cu tine însuţi"?

A: Să fiu responsabil din punct de vedere moral. În rest, mă las în seama lui Dumnezeu, e treaba lui.

D: Ai mai cumpărat vreun bilet la Loto?

A: Da, cumpăr cîte unul în fiecare zi, conform filosofiei mele.

D: O ultimă întrebare...

A: De ce ultima? Cu cît îmi pui mai multe întrebări, cu atît mă provoci mai mult. E un lucru foarte bun, pentru că eu vorbesc greu despre mine.

D: Spuneai ieri, într-o discuție, că ți se pare ciudat ca toți '68-iștii, care acum au poziții politice diferite, chiar antagoniste, se simpatizează reciproc și sînt solidari între ei. Te-ai referit la Franco Piperno, un simpatizant al Brigăzilor roșii, la Tom Hayden care figurează astăzi printre democrații americani și care, înainte, activa în aripa reformistă a SDS-ului american ca și la Rudi Dutschke, la mine însumi, la Petr Uhl în Cehoslovacia, la Bukowsky în URSS... Cum explici acest lucru?

A: Dar tu?

D: Ți-am mai spus. Ceea ce mi-ai povestit despre activitatea voastră la Universitate, acea ucenicie într-o atitudine antiautoritară constituie pentru mine un lucru foarte semnificativ.

A: Cred că, în acel context, cuvîntul cheie este într-adevăr „antiautoritatea". Ne revoltăm împotriva unor autorități diferite, dar numitorul comun este sentimentul revoltei. Așa cum spunea Che Guevara, „atîta timp cît această lume este așa cum este, nu vreau să mor în patul meu". Această generație are o șansă istorică. Poate să profite de ea sau să o piardă. Am adesea sentimentul că nu știm să profităm de ea. Avem șansa să putem vorbi polonezilor despre oameni ca Dany. Dany are posibilitatea să facă lumea occidentală să-i înțeleagă mai bine pe oamenii asemenea lui Kuron. A încerca să-i facă să înțeleagă mai bine nu înseamnă numai manifestarea unei simpatii, ci încercarea de a înțelege cu adevărat. În plus, trebuie să încerci să traduci pasiunea celuilalt în propria ta limbă, în limba propriei tale culturi. Dacă nu reușim să comunicăm unii cu alții, totalitarismul va învinge și aici, și la voi.

D: Nu pot să vorbesc decît în numele meu, dar, cred că limbajul comun sau presiunea comună rezistă, de-a lungul anilor, datorită luptelor. Chiar dacă am dus aceste lupte la nivele diferite. Am declarat în Vest, cu puțin timp în urmă, că tu ești personajul pe care îl admir cel mai mult în generația mea, totuși trebuie să spun că nu știu dacă aș fi avut curajul de a face în Polonia ceea ce ai făcut tu. Iubesc prea mult viața ca să risc în mod conștient închisoarea. Judecînd după experiența noastră de viață, de la revolta antitotalitară din anii '60 și pînă astăzi, cred, totuși, că ceea ce ne unește este, ca aspect negativ, o sensibilitate antiautoritară și, ca aspect pozitiv, o înțelegere mai adîncă și pasională a democrației.

A: Nu m-am dus niciodată bucuros la închisoare, ci întotdeauna constrîns. Totuși, un gentleman trebuie să rămînă gentleman chiar dacă este tîrît în noroi. Așa că, asta este, eu am rămas un gentleman. Nu pentru că așa voiam eu, ci pentru că așa trebuia. Sînt un om rezonabil de nevoie, nu de plăcere. Îmi place viața la fel ca și ție și rolul de martir nu-mi convine de loc. După 13 decembrie, cînd guvernul ne-a propus să plecăm din țară, unii dintre prietenii mei s-au gîndit chiar să facă acest lucru; eu am fost foarte ferm de la început, am spus că nu o să plec niciodată. Nici Jacek Kuron nu avea intenția să plece,

totuşi, era de părere că se mai poate discuta pe această temă. Cînd a fost adus în celula mea, m-a întrebat: „Adas, de ce nu vrei să te mai gîndeşti?". Eu i-am răspuns: „Dacă ai fost suit pe calul alb şi toată lumea se uită la tine, nu poţi să dai drumul în pantaloni pe acest cal alb. Mai ales dacă eşti evreu".

Această mişcare antiautoritară şi antitotalitară este o şansă pentru generaţia noastră, este liantul între Est şi Vest. Pentru Franco Piperno, eu eram un reprezentant al totalitarismului pentru că vorbisem cu Wyszynski. Nu putea crede că citisem aceleaşi cărţi cu Wyszynski, asta îl tulbura.

D: Asta se întîmpla prin 1976-1977?

A: Da. Eram un duşman declarat al Brigăzilor roşii. Indiferent de ideile lor politice, cred că nu se deosebesc cu nimic de naziştii în privinţa urmărilor pe care le au acţiunile lor. Ce i-au făcut lui Aldo Moro este abject – nu pot să rămîn calm cînd vorbesc despre asta. Cum poate fi săltat un om, trăgîndu-i un ciorap pe cap, obligîndu-l să semneze declaraţii şi să numeşti apoi toate astea „justiţie revoluţionară"?... Nici o diferenţă faţă de Stalin, a făcut aceleaşi lucruri. Dar, în mod paradoxal, am o anume simpatie pentru Franco Piperno. Are o inimă pură, dar s-a rătăcit. Ştiu că sînt ilogic prezentînd lucrurile astfel, ar fi trebuit să spun: Hitler, Stalin care Piperno sînt acelaşi lucru – dar nu pot să o fac. Poate că e una din slăbiciunile mele. Uneori, trebuie să rămîi fidel şi slăbiciunilor tale.

traducere de *Aurel Covaci*

NOTE

1. Loc unde au fost descoperite mii de cadavre de ofiţeri polonezi făcuţi prizonieri de ruşi în 1939. URSS-ul nega însă orice responsabilitate în legătură cu acest masacru. (În urmă cu cîtva timp autorităţile sovietice au admis existenţa acestui masacru şi a fost instituită o comisie mixtă, formată din reprezentanţi ai ambelor ţări care investighează acest caz – nota traducătorului).

2. Ziar considerat centrul intelectual a ceea ce în 1956 s-a numit „Octombrie polonez". A fost interzis în 1958, fapt care a suscitat proteste din partea studenţilor şi a intelectualilor din Varşovia.

3. Ideolog şef al partidului comunist al URSS în perioada postbelică.

4. Ed. du Seuil, Paris, 1979.

5. Şeful Securităţii interne în 1968. Considerat a fi fost la originea campaniei antisemite din acea perioadă.

6. Parola folosită în războaiele poloneze de independenţă, mai ales în războaiele în care polonezii participau în afara graniţelor ţării lor.

7. Grup „independent", încurajat de Partid şi susţinînd teze antisemite şi „extrem-naţionaliste".

8. În 1976, după creşterea preţurilor, s-au produs ridicări ale muncitorilor în oraşul Radom şi la uzina de tractoare din Ursus, în apropiere de Varşovia. Aceste revolte au fost reprimate de forţele de poliţie, dînd ocazia unor represalii masive.

Paul Hollander

*Intelectualii occidentali și curțile comuniste. Judecățile politice ale intelectualilor**

„O mare cantitate de inteligență poate fi investită în ignoranță atunci cînd nevoia de iluzii este mare"

(Saul Bellow)

Deși s-a scris mult despre intelectualii occidentali, relația dintre atitudinile lor critice și cele necritice – sau dintre înstrăinare și afirmare – trebuie să fie mai complet explorată și mai bine înțeleasă.

Interesul meu în această privință a fost inițial iscat de judecățile politice emise de intelectualii occidentali contemporani, mai mult sau mai puțin remarcabili. Cu mulți ani înainte de a concepe această carte, nutream îndoieli în ceea ce privește capacitatea lor de face ceea ce eu consider a fi judecăți politice sănătoase. Mi se părea că au tendința de a se ocupa în mod selectiv de anumite fapte și evenimente istorice sau sociale, lăsînd altele să treacă pe lîngă ei fără să le bage în seamă. Am fost izbit de alăturarea haotică de clarviziune și orbire, de receptivitate și indiferență... Întrucît în timpul anilor '60 și la începutul anilor '70 semnele de discomfort psihic și politic printre intelectualii occidentali s-au înmulțit, am devenit din ce în ce mai doritor să le înțeleg mai bine atitudinile și lipsa unor criterii foarte ferme de întemeiere a lor. Mi se părea că principalele ramificații ale studiului erau asociate ambiguității pozițiilor și contradictorietății atitudinilor pe care intelectualii din societățile contemporane occidentale le-au avut față de putere sau lipsa de putere, credință sau necredință, față de ordinea socială sau dezordine. În același timp, intelectualii din societățile occidentale articulează, încearcă – rareori – să rezolve și uneori creează ei înșiși anumite probleme sociale și conflicte. Imaginea lor de sine este adeseori ambiguă, încărcată de paradoxuri în care se întîlnesc îndoiala de sine cu convingerea îndreptățirii lor de a exercita influență, aserțiuni asupra lipsei de putere cu revendicări ale pute-rii, umilitatea cu pretențiile de justițiari. Numeroși intelectuali occidentali

* Fragment din Paul Hollander: *Political Pilgrims. Travels of Western Intellectuals to the Soviet Union, China and Cuba,* Oxford University Press 1981, University Press of America 1990.

se văd ca adevărata elită a timpurilor noastre, în special în ceea ce privește capacitatea lor de formatori de opinie – multora dintre ei convenindu-le de minune apelativul de „ingineri de suflete" (termen aplicat de Stalin scriitorilor sovietici care prin realismul socialist trebuiau să dea formă ideologică minților cititorilor).

Am ajuns să consider că trăsătura cea mai distinctivă pentru o mare parte a intelectualilor occidentali contemporani era fluctuanța atitudinii lor între înstrăinare și afirmare. [...]

Dorința mea este ca acest studiu să contribuie la reexaminarea anumitor păreri larg împărtășite asupra intelecualilor. Cel puțin, el va arăta că atitudinile lor politice și angajările lor morale sînt mai contradictorii și mai complexe decît se crede în general. El va mai arăta că impulsurile lor critice nu sînt nici infailibile, nici consecvente – și, dincolo de toate, că mentalitatea critică *per se* s-ar putea să nu fie caracteristica definitorie a intelectualilor occidentali, ci mai degrabă un atribut al idealului lor sau al imaginii lor idealizate.

Intelectuali, politică și moralitate

1. Atribute esențiale și imagini conflictuale

„În toate societățile... există și unele persoane cu o sensibilitate neobișnuită față de sacru, cu o pasiune reflexivă puțin comună față de natura universului propriu și față de regulile care guvernează societatea în care trăiesc. În orice societate există o minoritate care ... pune mereu întrebări și căreia îi place să fie într-o continuă comuniune cu simboluri mult mai generale decît situațiile concrete, imediate, ale vieții de fiecare zi... În cadrul acestei minorități se manifestă nevoia de a externaliza această căutare în forma discursului oral sau scris, a exprimării politice sau plastice, a povestirilor sau scrierilor istorice, a practicilor rituale sau cultuale. Această nevoie interioară de a pătrunde dincolo de ecranul experienței concrete imediate marchează în orice societate existența intelectualilor".
(Eduard Shils)

„... incapabili să rănească o muscă, [ei] sînt în stare să devină feroce în numele unei idei".
(Julien Benda)

Pentru reevaluarea termenului de intelectual, este necesar să ne reamintim modul în care el este folosit și înțeles de obicei.[...] Rezultatele acestei anchete vor sugera anumite revizuiri ale concepției dominante asupra intelectualilor. Pentru Karl Mannheim, probabil primul cercetător de seamă din științele sociale care s-a ocupat de intelectuali, ei reprezintă „grupul social a cărui sarcină specială este de a furniza o interpretare a lumii..." pentru restul societății. El face deosebirea dintre inteligentsia (termen pe care îl folosește în locul celui de „intelectuali") din societățile mai degrabă statice, de cea din societățile timpurilor mai recente: „... magicienii, brahmanii, clerul medieval, trebuie văzuți ca straturi intelectuale, fiecare dintre aceste grupuri bucurîndu-se în cadrul societății lor de monopolul modelării imaginii despre lume a respectivei societăți ... faptul decisiv al timpurilor moderne... este apariția unei inteligențe libere". [...]

O altă perspectivă istorică asupra utilizării contemporane a termenului este oferită de evoluția conceptului de „intelligentsiya" în cea de-a doua jumătate a secolului XIX în Rusia, unde grupuri de

indivizi educaţi aparţinînd claselor de mijloc şi celei înalte au furnizat cele mai pure exemple a ceea ce astăzi se înţelege în mod obişnuit prin intelectuali. De altfel, cu excepţia unor uşoare diferenţe de accent datorate condiţiilor istorice, nu văd nici un motiv pentru a nu utiliza cei doi termeni, de „intelectuali" şi „intelligentsiya", ca interşanjabili: „intelligentsiya" implică (datorită condiţiilor specific ruseşti care au dat naştere conceptului) angajări ideologice şi o preocupare pentru starea lumii mai profunde.

James Billington, istoric al Rusiei, a descris perioada şi atitudinile pe care le-a generat după cum urmează: „... aceşti intelectuali, orăşeni alienaţi din Rusia imperială tîrzie, au creat ceva care ar putea fi descris doar ca o nouă religie...". Iar conceptul l-a descris astfel: „... cuvîntul „intelligentsiya" a dobîndit către sfîrşitul anilor '60 (adică 1860) atît sensul de grup separat de omenirea de rînd, cît şi cel de forţă suprapersonală activă în istorie, avînd ... ca agenţi speciali proprii acei indivizi care gîndesc critic".

În aceste decenii „intelligentsiya" ajunge să fie asociată cu sensul unei misiuni istorice – asociere care mai stă încă la pîndă chiar şi în spatele celor mai modeste prezentări ale expresiei „intelectuali".

[...] Odată orientările şi criteriile politice introduse în definiţiile intelectualilor, ambiguităţile răsar[...]; există unii care accentuează calităţile şi preocupările dezinteresate ale intelectualilor cît şi din cei care susţin importanţa funcţiei lor de apărători ai unui nucleu de valori esenţiale. Există o ruptură evidentă între cei care văd intelectualul ca pe un critic detaşat, adeseori marginal şi alienat, al valorilor sociale şi al instituţiilor dominante şi cei care îl văd ca păzitor şi instanţă de articulare a principalelor valori sociale şi morale. [...]

Este oare protejarea nucleului de valori al societăţii compatibilă cu funcţia critică? În ce măsură trebuie să reamintim publicului discrepanţa dintre valorile tradiţionale şi realităţile de fapt, ruptura dintre ideal şi actual? În ce măsură o asemenea discrepanţă justifică asumarea unui rol de adversar? Ce fel de echilibru, dacă se poate vorbi de aşa ceva, poate fi atins de intelectual între criticism social şi afirmare, fidel rămînînd rolului său critic?

Oricare ar fi idealurile şi aspiraţiile intelectualilor şi oricare ar fi rolul pe care cercetătorii socialului şi publicul larg le-ar atribui acestora, atitudinile şi acţiunile lor sînt într-o bună măsură dependente de anumite „realităţi obiective", de amplasarea politico-socială a propriei lor existenţe, situaţie pe care s-ar putea să fie incapabili să o schimbe. Aceste constatări sînt adevărate în special în ceea ce priveşte capacitatea lor de a deveni sau de a rămîne critici ai societăţii. Istorici ca Martin Malia sînt mult mai acut conştienţi de acest aspect decît cei nedeprinşi cu perspectivele comparativ-istorice. El scria: „Existenţa intelectualilor critici... presupune o cultură predominant seculară, pluralistă şi liberală, cultură care face parte din exprimarea liberă şi din competiţia intelectualilor pe 'piaţa ideilor' nişte valori pozitive".

[...] Rezumînd, [...] în general, intelectualii sînt definiţi mai curînd pe baza împărtăşirii unor atitudini, interese şi predispoziţii decît pe baza specializării ocupaţionale sau a conţinutului substanţial al ideilor la care aderă. Accentul cade pe

un „dispozitiv mental" (*mind set*) mai mult decît pe orice altceva. Mai degrabă decît „specialişti", ei sînt văzuţi ca generalişti cu o preocupare deosebită pentru idei, preocupare izvorînd în ultimă instanţă din surse dezinteresate (deşi lucrul cu ideile poate fi o parte a profesiei lor); în grade variate, imaginea lor este cea a unor fiinţe creative, ludice, sensibile, curioase şi întrucîtva fără simţ practic.

Iar atunci cînd se au în vedere aspectele etico-morale, acestea sînt caracterizate ca fiind de natură idealistă, critică, ireverenţioase, iconoclaste, încărcate de impulsuri altruist-ameliorative, de frămîntări şi angajări morale profunde.

În ceea ce priveşte rolurile şi poziţiile lor sociale, deşi se consideră că reprezintă conştiinţa societăţii, că sînt depozitarii valorilor şi aspiraţiilor ei autentice, de obicei intelectualii sînt consideraţi ca fiind nişte marginali. Există o tensiune evidentă între rolul de păstrători ai valorilor tradiţionale, nucleare ale societăţii şi unele dintre atributele enumerate mai sus. Intelectualul nu poate fi în acelaşi timp un critic social alienat, conştiinţa mînioasă a societăţii şi expresie a potenţialului ei revoluţionar, pe de o parte, şi gardianul valorilor dominante şi a autorităţilor tradiţionale (sau instituite), pe de alta. Astfel problema începe să iasă la suprafaţă: poate un intelectual să aprobe sau să legitimeze o ordine socială dată fără ca prin aceasta să înceteze să fie un „adevărat intelectual"? În ochii altora, răspunsul depinde de ordinea socială. [...]

Oricum, putem afirma cu certitudine că există o tradiţie care priveşte cu suspiciune intelectualul prea bine integrat în propria lui societate, care posedă un statut mai mult decît obişnuit, care are influenţă şi acces la bunuri materiale şi se află în proximitatea deţinătorilor puterii. [...] Există unii care insistă că intelectualul adevărat trebuie să rămînă pur şi neatins de putere, indiferent de împrejurări, după cum există şi din cei care consideră că însoţirea cu deţinătorii puterii poate fi uneori acceptabilă, ba chiar lăudabilă. Cele două poziţii nu pot fi conciliate. Idealism şi sete de putere, dezinteresare şi angajare, legitimare a ordinii sociale şi subversiune a ei, autonomie şi disponibilitate de înregimentare, exprimare a impulsurilor critice şi subordonarea lor unor obiective ideologice, reflexivitate şi orientare spre acţiune – toate acestea sînt elemente conflictuale ale imaginii intelectualilor.

2. *Intelectualii şi puterea*

Cei mulţi dintre autorii care au încercat să definească atributele esenţiale ale intelectualilor au făcut aluzie la ambiguitatea atitudinii lor faţă de putere. Pe cînd cei mai mulţi dintre autorii respectivi accentuează poziţia marginală şi rolul critic al intelectualilor, există cîţiva (de exemplu Feuer) care sugerează că, în secret, intelectualii jinduiesc după putere şi că frustrarea acestei dorinţe explică o mare parte din atitudinile şi comportarea lor, inclusiv repetatele lor erori de judecată politică. [...]

Pentru început putem observa că însăşi activitatea sau dispoziţia care în timpurile mai recente a constituit sursa majoră a respectului de sine al intelectualului, şi anume dispoziţia critică,

cercetătoare şi demistificatoare, nu a fost întotdeauna percepută în termeni neambiguu pozitivi. De exemplu, Nietzsche scria că „... omul teoretic, pe care îl consider a fi intelectualul, ... îşi găseşte cea mai înaltă satisfacţie în procesul dezvăluirii de sine, proces prin care îşi dovedeşte propriai putere". [...]

Există o propoziţie sociologică fundamentală (reactualizată şi dezvoltată de Durkheim) după care odată ce natura ordinii sociale încetează să mai fie luată ca evidenţă, odată ce premizele fundamentale sînt examinate *şi* puse la îndoială (procese care invariabil se implică unul pe celălalt), uzina socială începe să se dezmembreze iar coeziunea socială să se erodeze. Cu alte cuvinte, problematizarea fundamentală a oricărei ordini sociale are implicaţii subversive inerente, deoarece nici ordinea şi nici solidaritatea nu se pot întemeia pe un fundament întrutotul, sau în mare parte, raţional. Astfel raţiocineza, activitate cheie a intelectualilor, chiar în mod nepremeditat, subminează ordinea socială. [...]

Tocqueville se plîngea că omul de litere „importă propensiunile lui literare în arena politică". Filosoful social contemporan Isaiah Berlin sublinia şi el pericolele întîlnirii dintre temperamentul literar-artistic şi politică, al aplicării sensibilităţii artistice la chestiuni sociale şi politice. „... Mă pot închipui pe mine însumi în calitate de artist inspirat care modelează oamenii în forme potrivit propriei sale viziuni singulare, aşa cum pictorii combină culori sau compozitorii sunete; umanitatea este materia căreia eu îi impun voinţa mea creatoare; chiar dacă acei oameni suferă şi mor în timpul procesului, acesta îi înalţă atît de sus cum ei niciodată nu ar fi putut ajunge fără violarea coercitivă – dar creativă – a vieţilor lor. Acesta este argumentul utilizat de orice dictator, de orice inchizitor sau terorist care caută justificări morale sau chiar estetice pentru practicile sale."

Tot Tocqueville, printre numeroşi alţii, considera că problema relaţiilor ambigue cu puterea politică este centrală pentru intelectuali. Intelectualii care nutresc mari idei eliberatoare şi propun alternative pentru dispozitivele politice şi sociale existente, găsesc că a sta lenevind pe margine este un lucru foarte nesatisfăcător. A alimenta mari proiecte fără a spera la transformarea lor în realitate este un lucru extrem de frustrant. Însă, în acelaşi timp, amestecarea ocazională şi limitată în exercitarea puterii tinde să se dovedească la fel de frustrantă, adeseori marcîndu-l pe intelectual. [...] Astfel puterea rămîne o tentaţie obsedantă – ea nu poate fi niciodată abandonată, dar nici pe deplin îmbrăţişată şi asta cel puţin în societăţile occidentale. [...] Incapacitatea de a da o rezolvare satisfăcătoare relaţiilor cu puterea, oricare ar fi ea, conduce de obicei la o stare nediferenţiată de alienare. Cu cuvintele lui Richard Hofstadter: „apare astfel ca ţinînd de soarta intelectualilor, ca ei să suporte excluderea de la bogăţie, succes, reputaţie, sau să fie atinşi de vinovăţie atunci cînd transgresează excluderea. De exemplu, ei sînt indispuşi dacă puterea nu ţine seamă de sfaturile lor, dar, pentru că se tem de corupţie, sînt şi mai indispuşi cînd puterea li se adresează pentru sfaturi". Astfel alienarea devine un fel de obligaţie – morală, socială şi politică. Şi încă o dată, aşa cum evidenţiază Hofstadter, aceasta este de fapt o tradiţie, ale cărei surse nu

sînt doar politice, ci şi boem-artistice. („Convingerea lor că alienarea este o valoare în sine are o dublă rădăcină istorică – în individualismul romantic şi în marxism. De un secol şi jumătate, peste tot în lumea burgheză, poziţia talentului creator a fost cea de a atenţiona asupra tensiunii persistente dintre individul creator şi exigenţele societăţii".)

Această „morală forţată a alienării" pare să fie cea mai evidentă sursă a judecăţilor şi percepţiilor politice eronate. [...] Lewis Feuer, unul dintre cei mai deschişi critici contemporani ai intelectualilor, crede că „elitele intelectuale ... înregistrează un record al judecăţilor şi percepţiilor eronate, mereu reluate, asupra realităţii sociale... Prea de multe ori ele au sfîrşit prin a fi mai degrabă autoritare decît democratice". Feuer mai crede că alienarea acestor intelectuali provine „... la origine, dintr-o voinţă obstrucţionată de a conduce". Spre deosebire de această poziţie, s-a argumentat şi în direcţia contrară, după care rolul de adversari şi atitudinile intelectualului occidental răsar mai puţin datorită excluderii lui de la putere, datorită marginalităţii sociale sau a tipului de educaţie primită, cît mai ales datorită naturii societăţii din care face parte, adică a societăţii capitaliste, care a produs un ethos generator de gîndire critică şi de aversiune pentru iluzii. [...]

Apar trei poziţii arhetipale pe care intelectualii le pot adopta faţă de puterea politică. Prima, cu mare circulaţie în timpurile mai recente, cere să nu te amesteci niciodată; orice asociere cu puterea corupe şi subminează integritatea şi pornirile critice ale intelectualului. Pentru a-şi îndeplini funcţiile şi sarcinile, intelectualul autentic trebuie să stea deoparte; el trebuie să rămînă detaşat de exerciţiul puterii (şi de tentaţiile pieţei de idei). El trebuie să observe, să analizeze de pe margine.

A doua poziţie, recunoscînd meritele esenţiale ale detaşării şi neimplicării, permite o imixtiune restrînsă, limitată cu grijă, cu puterea, oricare ar fi ea (mai puţin dacă este totalitară şi evident rea, imposibil de mîntuit). Într-o astfel de asociere limitat-consultativă, intelectualul ar putea contribui la purificarea, îmblînzirea şi luminarea exerciţiului puterii din interior – însă cu condiţia de a-şi păstra rezerve faţă de ea. Aceasta este o implicare circumscrisă, care împiedică identificarea cu deţinătorii puterii.

Aderenţii celei de-a treia poziţii propun, simplu, ca intelectualii să nu se amestece, indiferent de circumstanţe, cu sistemele politice dubioase, dar nimic netrebuind să-i împiedice de la o angajare totală pentru o cauză politică onestă sau un sistem politic corect, cazuri în care aptitudinile şi talentele lor ar trebui să fie complet disponibile.[...]

Printre factorii care contribuie la înţelegerea atitudinii intelectualilor faţă de putere este şi tensiunea nerezolvată dintre elitismul şi egalitarismul (sau dintre individualismul şi colectivismul) de care fac dovadă. Deşi rareori mărturisit, numeroşi intelectuali contemporani suferă din cauza conflictului dintre angajarea lor declarată pentru egalitate şi sentimentul apartenenţei la un grup select. Datorită

acestui sentiment, adeseori intelectualii consideră că puterea li se cuvine – cu toate că această convingere nu este recunoscută sau exprimată cu dragă inimă. Dorința de putere a intelectualilor sau sentimentul de îndreptățire în reclamarea ei derivă din credința în statutul lor superior, de elită. La rîndul ei, această pretenție de superioritate provine în parte din valoarea conferită cunoașterii în societățile contemporane – dar într-o măsură chiar mai mare, din funcțiile mereu sporite pe care intelectualii și le-au asumat în articularea valorilor sociale. Așa cum arată Andrew Greeley, „valoarea fundamentală (a intelectualilor) constă în convingerea că forma cea mai nobilă de activitate umană este articularea ideilor; înrudită de aproape, este concepția conform căreia deținătorii acestui rol social, de articulare a ideilor, nu sînt numai cei mai elevați membrii ai societății, dar și cei mai calificați pentru conducerea ei".

Intelectualul, fie că este în poziție de critic social, moralmente implicat, fie de artist-gînditor și creator, sau – ocazional – în cea de expert consilier, are într-adevăr *unele motive* să creadă că știe mai multe despre anumite lucruri decît cei mai mulți dintre concetățenii săi. Un astfel de simț al propriei superiorități, sau această conștiință elitistă, este deosebit de puternic atunci cînd poziția intelectualilor este consolidată prin diferite forme de certificare sau/și de recunoaștere socială. [...]

Tensiunea dintre egalitarismul asumat ca profesie de credință și elitismul benevolent, paternalist al unor lideri politici autoimpuși (frecvent de formație intelectuală) este deosebit de evidentă în situații sau sub regimuri revoluționare. În același timp, revoluționarul trebuie să creadă în misiunea și în aptitudinile sale superioare, precum și în perfectibilitatea limitată a maselor. El nu poate contribui la identificarea sa de către mase cu salvatorul, înălțătorul și mobilizatorul plin de abnegație, dar nu poate nici să se identifice cu acestea, să se considere cu nimic mai bun decît masele. A fi în poziție de conducere *și* a te simți egal cu cel condus, aceasta este o ispravă psihologică dificilă.

În fazele sale timpurii, sistemul sovietic satisfăcea astfel de dorințe contradictorii pe care mulți intelectuali occidentali le împărtășeau: „... Singurul loc din lume unde puteai să stai pe culmi cu dictatorii și, simultan, să fu-zionezi extatic cu masele: o sinteză a puterii absolute și a umilinței absolute *pînă aici acordată exclusiv cîtorva mistici și martiri*" (Lyons).

În orice caz, în contextul sovietic, menținerea acestei sinteze s-a dovedit a fi imposibilă. Cu toate acestea, numeroși intelectuali prinși în dilema dintre elitism și egalitarism, au perseverat în eforturile de rezolvare a conflictului, umilindu-se în fața maselor mitizate și fantasmînd asupra autenticității lor [ex. Sartre]. [...]

Modificarea echilibrului dintre elitism și egalitarism care survine în perioada postrevoluționară, este ilustrată de observația lui Che Guevara în legătură cu conducerea. El spunea: „Instituțiile revoluționare ... permit *selecția naturală a celor destinați să meargă în frunte* și care oferă gratificații

sau pedepse celorlalți, după cum își îndeplinesc datoria sau acționează împotriva societății în construcție". Un astfel de elitism nedeghizat – și o astfel de terminologie revelatoare (selecție naturală, destin, mers în avangardă) – sînt mai degrabă înrudite cu spiritul și cu modelul eroic al mișcărilor sau ideologiilor fasciste decît cu marxismul: acesta este un alt semn evocator al problemei aparent insurmontabile cu care se confruntă numeroși intelectuali revoluționari (și nerevoluționari) în relația lor cu masele și în relația cu propriul conflict interior dintre elitism și egalitarism. [...] Eric Hansen scria: „După cum o arată toate mișcările sociale conduse de intelectuali, de la Martin Luther la Mao Tze-Dun, simpatiile intelectualilor față de mizeria maselor se răcesc considerabil odată cu accesul la putere. Natura extrem de introvertită a intelectualilor, incapacitatea lor de a se pune în locul celuilalt ... tind să pună dogma, polemica și decretul în locul dialogului și democrației. Deficient pe linia calităților empatice, mai puțin în accepțiunea poetică a cuvîntului, intelectualul tinde să iubească întreaga fire omenească în genere, dar este intolerant față de lipsurile și imperfecțiunile oamenilor în particular".

Observația lui Hansen ține să o altă formă pe care o poate lua elitismul intelectual, și anume tendința acestora de a neglija nevoile omului de rînd în beneficiul altor libertăți, tendință fondată pe ideea că astfel de cerințe reprezintă luxul unor puțini aleși, masele trebuind să se ocupe de satisfacerea nevoilor lor materiale imediate.[...]

Conflictul nerezolvat dintre elitism și egalitarism stînd în spatele atitudinii multor intelectuali față de puterea politică, descoperirea unei poziții satisfăcătoare față de deținerea puterii *per se* devine și mai dificilă. Deși nu mă îndoiesc că există numeroși intelectuali care tînjesc după putere și gustă cu plăcere din beneficiile ei atunci cînd o dobîndesc, un număr mult mai mare, cred eu, rămîn, sfîșiați între dorința de putere și conștiința dilemelor morale pe care deținerea ei le creează.

Concluzii privitoare la natura intelectualilor: înstrăinarea și consecințele acesteia

1. Sursele înstrăinării și criticismul social

Am putea începe prin a ne reaminti rolul social tradițional al intelectualilor în societățile occidentale sau, mai exact, concepția intelectualilor asupra rolului lor social. Timp de mai bine de un secol, intelectualii occidentali de frunte (în special în Statele Unite) s-au văzut în poziția de outsideri și de critici, lipsiți de recunoașterea, recompensele și puterea ce li se cuveneau. Deși condițiile sociale obiective s-au schimbat între timp – datorită expansiunii învățămîntului superior, creșterii rolului comunicațiilor de masă și sporirii apelurilor guvernamentale la competențele intelectualilor – readucînd în chestiune acuratețea unei astfel de percepții, tenacitatea ei și a atitudinilor care decurg din ea continuă să persiste. Mai mult, „de la sentimentul că sînt nedoriți și nefolosiți, intelectualii au trecut la... convingerea că sînt indispensabili... convingere însoțită de ostilitate, îndreptată contra celor care ar părea că neagă

drepturile implicate de indispensabilitate" (Shils).

În al doilea rînd, asemeni restului populației din țările occidentale, intelectualii au cunoscut experiența vieții în societăți urbane la scară mare, complexe, mobile, birocratizate, în care a crescut gradul de izolare socială și de impersonalizare, în care comunitățile, ca unități sociale funcționale, au fost subminate. După cîte se pare, această izolare, impersonalizare și slăbire a legăturilor sociale a fost resimțită deosebit de puternic, îndeosebi de intelectuali. Motivele ar putea sta în mobilitatea lor ridicată, în *expectațiile* mai mari (*expectații* care își trag rădăcina din educația lor superioară și din implicarea ocupațională cu ideile) și, posibil, în atracția selectivă exercitată de rolul de intelectual asupra anumitor tipuri de personalitate. Astfel de trăsături de personalitate ar putea cuprinde propensiunea pentru diverse forme ale gîndirii abstracte: idealismul; preocuparea față de justiția socială; dispoziția iconoclastă, demistificatoare și critică; dorința unei împliniri de sine creative; un grad de perfecționism; un nivel de aspirații personale sau, mai general, de *expectații* angajate spre scopuri nemateriale.

În al treilea rînd, societățile occidentale, și intelectualii occidentali în particular, au fost afectate din ce în ce mai mult de procesul de secularizare din ultimele decenii. Oarecum într-un mod neașteptat, intelectualii s-au dovedit a fi printre cei mai puțin pregătiți să se confrunte fără prea mari suferințe cu o lume din care „zeii s-au retras". Pentru mulți dintre ei, certitudini și speranțe politice trecătoare au luat locul certitudinilor și mîngîierii religioase. Așa cum nota William Kornhauser, „Cei care trăiesc pentru și din simboluri – intelectualii – sînt cei mai puțin capabili să suporte un vid în sfera simbolică...". [...]

În al patrulea rînd, condițiile relativ privilegiate și confortabile de care se bucură numeroși intelectuali au contribuit și ele la înstrăinare. Generarea și articularea sistematică a insatisfacției și a frustrării, dospirea și elaborarea idealurilor și alternativelor cere timp și eliberarea de nevoile materiale presante, de rutina consumatoare de timp.

În al cincilea rînd, nivelul de insatisfacție în ceea ce privește societatea cunoscută și dispozitivele sociale familiare este menit să crească și să rămînă la o cotă înaltă în condițiile în care mass media și-a făcut un monopol (comercial) din evidențierea și agitarea picantă a defectelor societății. [...]

În al șaselea rînd, alienarea a fost adîncită de declinul și slăbirea vizibilă a autorității în cele mai multe țări occidentale și mai ales în Statele Unite. La o primă vedere, această propoziție ar putea să pară paradoxală de vreme ce s-ar putea argumenta că autoritatea (în special cea publică și cea politică) a fost cea slăbită de răspîndirea alienării, alienare care presupune și o negare a legitimității oricărei autorități. Desigur, îndeosebi într-o perspectivă istorică mai lungă, cele două procese sînt greu de separat. În orice caz, probabil că prima formulare merită mai multă atenție, de vreme ce există evenimente și procese concrete și specifice care demonstrează slăbirea autorității, îndeosebi la nivel politic național. [...]

Să aruncăm o ultimă privire asupra variatelor dimensiuni ale înstrăinării şi ale relaţiilor acesteia cu criticismul social.

S-a arătat anterior că dispoziţia critică puternică se află printre trăsăturile de identificare a intelectualului, aşa cum este el perceput în general. În ce măsură merită o astfel de dispoziţie şi nemulţumirea politică asociată ei eticheta de alienare? Nu există o graniţă precisă de delimitare. Se poate consimţi că atunci cînd criticismul social şi nemulţumirea politică ajung pînă la respingerea necalificată a societăţii, intrăm în domeniul alienării sau al înstrăinării. Discursul contemporan asupra alienării este încărcat de un ton plin de respect. Din ce în ce mai mult, a fi alienat a început să însemne sau să fie doar asociat cu a fi liber, detaşat, plutind deasupra unui peisaj social degradat, cu faptul de a trăi dincolo de iluzii, cu a vedea lucrurile aşa cum sînt, liber de nevoia de autoamăgire. În mare măsură se crede că fiecare trebuie să fie alienat în contextul unei societăţi corupte şi al unor instituţii sociale opresive.

Printre alţii, Erich Fromm a popularizat ideea că este mult mai bine să fii rău integrat unor instituţii sociale rele decît să te adaptezi lor – acest conflict dintre individ şi societate este preferabil armoniei şi constituie un semn de sănătate mentală superioară, atunci cînd societatea însăşi este bolnavă. [...]

În ultimele decade, conceptul de alienare a capătat conotaţii care par să fie asociate cu unele nemulţumiri şi dificultăţi specifice vieţii în societatea occidentală, dar mai ales în cea americană. [...]

Această versiune a alienării are mai multe aspecte comune cu lipsa de spontaneitate, distribuţia de roluri fixe, lipsa de autonomie, cu conformitatea, standarizarea şi, în special, cu lipsa de autenticitate. În această elaborare, ideea de fiinţă omenească alienată aduce cu un concept sociologic de inspiraţie mai recentă, cel de fiinţă omenească „suprasocializată", de asemenea lipsită de spontaneitate, de individualitate, de autonomie şi autenticitate. În limbaj antropologic, în vremurile recente, „alienarea" a fost tradusă prin tema „culturii îndreptate împotriva omului". [...]

Două concluzii pot fi extrase din aceste observaţii. Una priveşte faptul că atunci cînd un concept precum cel de alienare îmbracă o asemenea varietate de înţelesuri şi cînd se pretează la descrierea unor condiţii umane atît de diverse, el va fi confiscat şi i se vor conferi utilizări multiple, dintre care unele ar putea să pară contradictorii. În al doilea rînd, variaţiile şi conotaţiile conceptului pot depinde de grupul social căruia acesta i se aplică. Lucrurile stau ca şi cînd între utilizatorii conceptului ar exista un acord tacit ca alienarea să reprezinte ceva atunci cînd se aplică intelectualilor şi artiştilor şi altceva atunci cînd se aplică muncitorilor industriali, vînzătorilor sau comis-voiajorilor. Atunci cînd este utilizată pentru a descrie condiţia intelectualilor, alienarea este compatibilă cu autenticitatea şi cu alte atribute dezirabile. Cînd este aplicată maselor, asocierile ei tind să fie mai puţin favorabile. Astfel, a fi alienat poate avea înţelesuri foarte diferite; cele pozitive, de obicei conferite intelectualilor, includ pătrunderea comprehensivă a proceselor socio-politice şi un înalt nivel de conştientizare. În contrast, aspectele indezirabile ale alienării presupun apatie, acceptarea

status quo-ului, escapism religios (sau de alte tipuri) şi sînt de obicei atribuite maselor. Intelectualii alienaţi se mai văd şi ca ţinîndu-se departe de linguşirile celor care deţin puterea, de tentaţia banilor, a poziţiei sociale şi ca refuzînd integrarea facilă – integrare susceptibilă să le submineze principialitatea atunci cînd îi exami-nează şi îi critică pe constructorii societăţii. Astfel că „alienat" mai înseamnă şi necorupt, idealist şi cinstit.

Toate imaginile şi asocierile pozitive ale alienării presupun că ea se dezvoltă ca răspuns la condiţii sociale obiective, că ea apare datorită unor motive foarte întemeiate. Intelectualul înstrăinat este pe deplin îndreptăţit atunci cînd încetează să se identifice cu propria societate; criticul social este critic pentru că există nenumărate motive de a fi astfel. Pe scurt, intelectualii nu s-au născut critici sociali; ei au devenit critici ai societăţii datorită naturii lumii sociale pe care o experimentează.[...]

Însă există şi un alt punct de vedere, diametral opus (şi adeseori asociat cu ostilitate faţă de intelectuali). Alienarea şi criticismul social, se susţine, nu există pentru că ceva nu ar fi în regulă cu societatea, ci pentru că ceva nu e în regulă cu criticii. Aceştia, se argumentează, externalizează sau proiectează asupra societăţii propriile lor probleme şi nemulţumiri, caută ţapi ispăşitori pentru necazurile lor personale şi în mod deliberat (sau involuntar) perturbă limitele dintre sfera problemelor personale şi a celor sociale. În unele societăţi ne-occidentale, acest punct de vedere şi-a găsit expresia instituţională: ceea ce se consideră a fi nemulţumire sau aberaţie personală nu are dreptul la exprimare publică. În Uniunea Sovietică, micul număr de critici sociali prea îndrăzneţi au fost în mod oficial calificaţi drept dezechilibraţi mental avînd nevoie de tratament psihiatric, sau cel puţin de recluziune în instituţii psihiatrice sau în spitale de boli mentale.

În timp ce astfel de încercări de a-i cataloga pe criticii sociali drept nevrotici sau dezechilibraţi mental sînt de obicei legate de dorinţa de a-i discredita şi de a-i reduce la tăcere, totuşi, pot fi ridicate întrebări legitime în legătură cu sursele mai degrabă subiective şi nepolitice ale înstrăinării şi ale criticismului social, fără a atribui nici un fel de tulburări emoţionale sau psihice criticilor înşişi.[...]

În încercarea de a înţelege mai bine relaţia dintre cantitatea şi calitatea criticismului şi realităţile social-politice observabile împotriva cărora acesta este îndreptat, nu trebuie să neglijăm anumite atribute ale criticilor sau ale pattern-urilor vieţii pe care o duc. În particular, orice încercare de a da seama de natura criticismului social care ignoră condiţiile în care acesta se exprimă sau stimulentele şi recompensele asociate lui, va avea serioase deficienţe. Este un lucru evident şi astăzi aproape uitat că volumul şi intensitatea criticismului social nu depind doar de relele societăţii căreia îi este adresat protestul, ci şi de posibilităţile de exprimare ale acestui protest.[...]

Condiţia vital necesară criticismului pentru a exista nu este nedreptatea care trebuie blamată, ci toleranţa faţă de critica publică.[...] În societatea americană, în particular, s-au desfăşurat procese sociale care au dus nu numai la o permisivitate crescută, ci şi la încurajarea criticii publice a

instituțiilor sociale, creînd o mai mare disponibilitate de angajare în critica socială. Același proces încurajează și tendința de a defini anumite probleme personale ca sociale. [...] Potter sugerează că, în special după 1960, modelele educaționale și intensificarea criticismului social pot fi interconectate: „Această chestiune a procesului de formare a identității este strîns legată de problema respingerii societății". [...]

Deși nu există nici o bază pentru a sugera că diferite procese sociale care în general pot să ducă la o subminare a formării identității, i-ar afecta pe intelectuali cu o severitate specială, putem nota că intelectualii au adeseori o aversiune deosebită față de identificarea cu roluri sociale pe care ei le consideră drept constrîngătoare, artificiale și antitetice cu completitudinea și autenticitatea persoanei.[...] Eric Hansen, un specialist american în științe politice, a evidențiat o altă legătură între căutarea propriei identități și atitudinile politice ale intelectualilor: „Obsesia lor acută legată de putere, ca extensie a căutării propriei identități, tinde să transforme anxietatea personală în activism politic... intelectualul tinde să vadă lumea ca pe un mare teatru al moralității în care el trebuie să participe prin 'angajare' ...".

[...] Astfel, societățile capitaliste provoacă ostilitatea intelectualilor și pentru că, în parte, ele nu reușesc să le satisfacă nevoia de sens și de scop al vieții -un stimulent al ostilității destul de diferit față de lipsa de ambiguitate a unor motive ca exploatarea sau alte forme de nedreptate socială. Astfel, criticismul social alienat este deseori, cel puțin în parte, o reacție față de frustrarea impulsului religios (căutător de sens), frustrare pentru care criticul învinovățește mediul social. Analiza lui Weber asupra acestei căutări a „salvării" la care se dedă intelectualul luminează mai profund rădăcinile insatisfacției politice și ale respingerii societății: „Salvarea imaginată de intelectual este întotdeauna bazată pe o nevoie interioară și prin aceasta, ea este cu atît mai îndepărtată de viață, mai teoretică și mai sistematică decît salvarea de necazurile exterioare ce caracterizează clasele neprivilegiate. Intelectualul caută în varii moduri... să confere vieții sale un sens deplin. ...Deoarece intelectualismul suprimă credința în minuni, fenomenele lumii devin dezvrăjite, își pierd semnificația magică... Drept urmare, există o cerere sporită pentru o ordine plină de sens, inteligibilă și care să cuprindă lumea și întreaga structură a existenței".

A dezvolta dispoziții critice doar pentru că societatea nu-ți satisface nevoia de sens nu reprezintă, în accepțiunea obișnuită, o atitudine social-critică motivată politic. Cu alte cuvinte, mai sugerez încă o dată că actuala respingere a societăților occidentale de către numeroși intelectuali este unul dintre fructele întîrziate ale secularizării, care a creat o predispoziție pentru critica social-politică, deși nici factorii sociali și nici cei politici nu sînt, în sine, sursa primă a acestui criticism. [...]

Poate fi semnalat aici că aparenta alienare, considerată insuficientă, a maselor occidentale, a omului de rînd și în special a clasei muncitoare a reprezentat o vreme o sursă de supărare pentru criticii sociali alienați (indiferent de explicația

dată situației), incluzînd figuri ca Lenin, Sartre, Marcuse, C. Wright Mills.

Chiar dacă sentimentul de goliciune spirituală și căutarea încărcată de frustrare a unui scop în viață sînt în mod incontestabil asociate respingerii societății de către intelectuali, s-a avansat și că motive mai puțin demne de prețuire au de jucat un rol. În acest sens, Eric Hoffer a scris: „există o dorință adînc înscrisă în suflete și comună aproape tuturor mînuitorilor de cuvinte care determină atitudinea lor față de ordinea instituită. Este dorința de recunoaștere: dorința pentru o poziție clar așezată deasupra cursului obișnuit al umanității". Hoffer sugerează că intelectualii evaluează societatea pe baza recunoașterii pe care aceasta le-o acordă. Este posibil ca dorința frustrată de putere să adauge un ton și o intensitate specială înstrăinării intelectualilor, așa cum o demonstrează incapacitatea lor de a implementa prea multe idei și proiecte prea complicate. Hoffer nu a fost singurul care a sugerat că intelectualii devin alienați atunci cînd talentele lor nu sînt recunoscute sau recompensate, cînd nu sînt atașați de ceva, neintegrați, marginali, atunci cînd le lipsește statutul, influența sau chiar o slujbă decentă. Criticismul social care se sprijină pe asemenea temeiuri ar fi un răspuns rezonabil la atare condiții; prin propria lor situație, ei devin sensibili și la celelalte defecte ale societății lor, care pot să fie sau să nu fie legate de soarta lor personală.[...]

Dimpotrivă, uneori, numeroși intelectuali dispuși la critică descoperă o sursă adițională de neliniște și de încărcare morală tocmai în statutul lor social respectabil și în condițiile materiale excelente de care dispun, pe care încearcă să le compenseze dublîndu-și efortul critic adresat ordinii sociale care „îi hrănește" atît de bine – astfel încît să fie siguri că nimeni nu îi va acuza că au fost „cooptați" sau că s-ar fi „vîndut". (Există, de asemenea, un disconfort în rîndul anumitor intelectuali datorită contrastului dintre imaginea de sine, de aliați ai maselor asupri-te și condițiile lor de viață adesea privilegiate sau confortabile. Aceasta poate conduce la un tip de comportament compensator observat, de exemplu, [...] la Sartre care se tăvălea pe jos, simbolic vorbind, în fața maselor, a proletariatului, a țărănimii, a Lumii a Treia, a grupurilor minoritare sau a Poporului). [...]

În analiza atitudinilor politice ale intelectualilor, Eric Hansen furnizează noi chei pentru o mai bună înțelegere a nerăbdării lor față de lume, așa cum este ea. El scrie: „stilul de viață al intelectualilor este marcat de o relativă lipsă de preocupare (și chiar de dispreț) pentru imediat, practic și concret. Intelectualii tind să fie acaparați de scopuri". Idealismul lor sau această „orientare către scopuri" conduce către o lipsă de echilibru pe care Hansen o numește „tendința de a fuziona realul cu idealul" – o trăsătură cu o semnificație deosebită în percepția idealizată a societăților. Dar această tendință de a contopi realul cu idealul este importantă și în dezvoltarea criticismului social și a alienării. Propria societate familiară intelectualului devine, așa cum se și întîmplă, un ideal negativ, polul opus al bunătății sociale și politice de care este însetat. El va proiecta asupra propriei sale societăți întreaga urîciune a lumii reale, exagerîndu-i cusururile.

Aceste tendințe sînt înrudite și cu respingerea fragmentelor empirice de viață și cu capacitatea, uneori supradezvoltată la intelectuali, de a cuprinde lucrurile în „perspective largi", de a integra – și supra-integra – realitățile sociale, astfel încît acestea să se conformeze unor pattern-uri mai ordonate și mai coerente intelectual: „căutarea 'sacrului' (a întregului) poate fi deosebit de marcată printre cei care își duc viața în tensiunea dintre spirit și inteligență, dintre interiorizare și exteriorizare, dintre real și ideal. Orientarea către sacralitate este imperativul celor pentru care metabolizarea realității este deficitară..." (Hansen). Propensiunea intelectualilor de a sintetiza, combina, de a discerne relații și interdependențe (chiar acolo unde s-ar putea să nu existe), aversiunea lor pentru compartimentalizare și dorința lor de a avea o perspectivă „organică" asupra vieții (ceea ce presupune că lucrurile țin împreună, se strîng în ceva) – toate acestea sînt încercări variate de a da sens lumii. Astfel de implicații reflectă refuzul radical al dezordinii, al fragmentării și ceea ce ele implică: lipsa de sens. În spatele acestei atitudini se ascunde și o altă trăsătură – evitarea acelei gîndiri a simplității care ia lumea așa cum se vede. Percepția supra-integrată și „organică" despre lume exprimă nu numai lupta intelectualului pentru plinătatea de sens, ci și pentru armonie. [...]

Scoaterea în relief a ceea ce Hansen numește „orientare către scop" contribuie și la explicarea ostilității cu totul speciale pe care atîția intelectuali o au față de societățile pluraliste, democratice și capitaliste – trei atribute care sînt istoric legate între ele. „Democrația nu este orientată către scopuri" și ea este incapabilă să ofere cetățenilor sfaturi obligatorii privind înțelesul vieții. „Intelectualul nu are încredere în politicianul democrat și în politică pentru că acestea se ocupă de soluții parțiale, de rezolvarea conflictelor". În aceeași ordine de idei, numeroși intelectuali îi admiră pe liderii politici ai societăților totalitare care oferă soluții totale și nu compromisuri, tranzacții sau „opțiuni". [...]

Hansen este unul dintre cei care percep existența unui impuls de auto-suprimare, de autodistrugere printre ingredientele nepolitice (și irațională) ale alienării intelectualilor: „intelectualul pare a fi posedat de o dorință de moarte: el tînjește după o societate în care rolul său creator, critic, nu va mai fi de nici un folos". [...]

În sfîrșit, aș vrea să mai spun că, dacă nemulțumirile intelectualilor au rădăcini sociale, aceasta nu înseamnă că ele răspund pur și simplu tarelor vizibile ale societății. Sursele nemulțumirii lor sînt mai adînci și mai difuze decît cele care pot fi descoperite în diferite zone ale societății. Poate că Saul Bellow punea degetul pe rană atunci cînd nota că „suprema ambiguitate care îi afectează pe intelectuali... este faptul că indivizii civilizați urăsc și sînt încărcați de resentimente față de civilizația care le face viața posibilă. Ceea ce ei iubesc este o topologie umană imaginară inventată de propriul lor spirit și pe care o cred ca fiind singura adevărată și singura cu adevărat umană. Ce eroare!". [...]

2. *Revizuind conceptul de intelectual*

Nu prea avem motive să ne îndoim că relatările pelerinajelor politice din anii '30 sau '60 ('70) pun sub

semnul întrebării credința larg împărtășită după care inteligența critică ar fi un atribut esențial al intelectua-lilor. [...] În momentul de față ar trebui să fie clar că dorința de a crede marchează la fel de mult atitudinile intelectualilor ca și nevoia de a critica, de a nega sau de a respinge. Alternarea acestor dispoziții diametral opuse este în mai mare măsură caracteristică acestora decît predominanța impulsului critic pur. În acest studiu, sînt prezentate suficiente dovezi care sugerează că această componentă critică depinde, în cazul lor, la fel de mult de valori și predispoziții fundamentale ca și în cazul altor muritori. Desigur, în privința unei orînduiri sociale față de care sînt predispuși la antipatie sau suspiciune (de obicei propria lor societate), critica intelectualilor poate să fie deosebit de intensă și, adeseori, pătrunzătoare. Dar astfel de abilități critice nu sînt întotdeauna aplicate și altor ordini sociale, oricît de potrivite ar fi ele exercitării facultăților critice.[...]

Astfel, în vremurile noastre, voința de a crede a intelectualilor și-a găsit expresia cea mai caracteristică în adeziunea la diferite variante ale marxismului sau la diferite întrupări ale socialismului. Octavio Paz, binecunoscutul scriitor mexican, observa că „marxismul a devenit un viciu intelectual. El este superstiția secolului XX".

Capacitatea de a abandona facultățile critice în schimbul credulității și al admirației nemărginite nu este singura trăsătură care ar trebui să intre într-o concepție revizuită asupra intelectualului. S-ar putea să existe noi motive pentru ca, în lumina dovezilor prezentate în acest studiu ca și în alte părți, să ne întrebăm asupra rolului idealismului și dezinteresării. Fără doar și poate, idealismul intelectualilor a fost încă demaidemult pus la îndoială. Folosind cuvintele lui Irving Louis Horowitz, sociolog american, intelectualii occidentali sînt prinși într-o „contabilitate mioapă moral", ale cărei rădăcini se trag din interesul propriu. George Watson, istoric englez al literaturii, a exprimat îndoieli și mai puternice în privința idealismului și a integrității multor intelectuali occidentali, atunci cînd a examinat atitudinile lor față de crimele staliniste. El argumentează că astfel de intelectuali au favorizat în anii '30 societatea sovietică nu pentru că i-ar fi ignorat caracterul real, ci în deplină cunoștință de represiunea și violența politică ce prevala la acea dată. Ei voiau să justifice rațional aceste tactici și fapte, în parte datorită perspectivei instrumentale pe care o aveau asupra lor, în parte datorită unei atracții profunde pentru violența politică – atracție vizibilă și în anii '60, cînd destui intelectuali considerau violența drept o formă autentică de autoexprimare și drept ultimă dovadă a unei angajări serioase în slujba unor idealuri înalte.

Atributele idealismului și dezinteresării se cer reexaminate și datorită acelor situații în care intelectualii trec cu viteza fulgerului de la absolutismul moral și indignarea vehementă (în general rezervate pentru propria lor societate) la un straniu pragmatism politic, prin prisma căruia evaluează politicile țărilor în sprijinul cărora s-au angajat.[...]

Stephen Spender explica astfel de atitudini arătînd că „toate ființele umane prizează în mod intermitent realul. Doar un număr de lucruri care ilustrează propriile

lor interese şi idei li se par a fi reale; alte lucruri, de fapt la fel de reale, le apar drept simple abstracţii". Dacă situaţia se prezintă astfel, însemnă că interesul personal poate fi cheia percepţiei selective.

Un alt mit care poate fi îngropat este credinţa în angajarea neşovăitoare a intelectualilor pentru libertate şi, în particular, pentru libertatea cuvîntului. Trecerea în revistă a apelurilor sosite din ţările discutate în capitolele anterioare (URSS, China, Cuba) arată deosebit de clar că absenţa libertăţilor, în sensul comun acceptat, îi preocupa profund pe vizitatori şi interfera puternic cu atracţiile pe care le puteau oferi aceste societăţi. În măsura în care lipsa libertăţii de exprimare a fost semnalată – şi este demn de notat cît de des a fost trecută cu vederea – de obicei, ea era scuzată sau justificată prin motivul des invocat al necesităţii temporare, contrapunîndu-i-se cu generozitate variatele realizări ale regimurilor în cauză. [...]

Desigur, urmărirea unei vieţi pline de sens pe o bază *ad hoc*, exclusiv individuală, care nu se bucură de sprijinul unor agenţi sau ai unor autorităţi exterioare, este o întreprindere dificilă şi descurajantă într-o societate capita-listă, mercantilă şi profund profană. Evident, intelectualii resimt în mod extrem de puternic nevoia de a scăpa de profan. După nenumărate dezamăgiri istorice, socialismul, sau ceea ce funcţionează sub acest nume, încă mai oferă un mit, o cale de scăpare. Iarba pare mai verde dincolo, în societăţi care se legitimează prin idealuri măreţe şi care fac referinţă la (şi promit) comunitate, frăţietate, totalitate, dreptate socială, egalitate şi abnegaţie; ele oferă posibilitatea de a participa la aceste forme ale depăşirii de sine. Pentru intelectualii est-europeni tentaţiile obişnuite ale socialismului erau foarte asemănătoare cu acestea: „o societate ştiinţific organizată exercita o mare atracţie asupra intelligentsiei est-europene scriau George Konrád şi Istvan Szelényi, doi sociologi unguri, aşa cum a făcut-o şi faptul că intelectualii, datorită cunoştinţelor specializate, au fost solicitaţi în construcţia noii ordini sociale... Intelectualii au salutat noua lor situaţie ca pe realizarea propriei lor transcendenţe. În sfîrşit, ei se pot ridica deasupra nevoii de a servi interese particulare... munca ... lor dobîndea un sens transcendent. Ea fusese înnobilată, înălţată de la rangul unei profesii aducătoare de bani, la rangul de chemare".

În mod virtual, toate revizuirile sugerate pentru conceptul de intelectual se învîrt în jurul echilibrului instabil dintre pornirile critice ale acestuia şi tendinţele lui de acţiune afirmativă. [...] Trebuie să ne mai întoarcem o dată la conceptul de standard dublu care subîntinde şi contribuie la explicarea fluctuaţiilor dintre atitudine critică şi necritică, credinţă şi lipsă de credinţă, absolutism moral şi relativism moral.[...]

Nu am vrut să sugerăm că intelectualii înstrăinaţi ar fi mai înclinaţi decît restul lumii să folosească standarde duble. [...] A deţine standarde duble nu este atributul şi nici slăbiciunea exclusivă a intelectualilor liberal-radicali; în orice caz, ei sînt exponenţii contemporani exemplari ai unei tendinţe adînc înrădăcinate în fiecare din noi.

Care ar fi deci cîteva dintre modurile de operare ale standardelor duble?

Probabil că tehnica de bază, sau prima linie de apărare, este tăgăduirea infor-

mației. După cum am mai arătat, atunci cînd oamenii nu vor să se indigneze în legătură cu vreo atrocitate, prima lor reacție este de a-i nega existența, de a o minimaliza sau de a-și exprima îndoieli în legătură cu sursele informației. [...] Dezavuarea informației trebuie deosebită de ignoranța netă. Nu avem voie să supraestimăm semnificația ignoranței de care erau cuprinși intelectualii atunci cînd făceau estimări asupra sistemelor politice în discuție, ignoranță care totuși a contribuit într-o mare măsură la percepția falsă, mult perpetuată, a caracterului lor real. [...] Ignoranța a netezit calea către credință și admirație. [...]

Așa cum am arătat și ceva mai devreme, o altă tehnică disponibilă în asemenea situații dificile este redefinirea contextuală a unor politici lipsite de scrupule sau a unor acte de acest tip practicate de regimuri sau actori politici de altfel onorabili. Uneori, această tehnică este combinată cu efortul de a „înțelege" incidente dubioase – un efort, trebuie să o spunem, practicat în mod selectiv.

[...] Atunci cînd aceste mecanisme intră în joc, observatorul predispus la o atitudine favorabilă evită aprobarea fățișă, dar micșorează sau neutralizează sensul crimei scoțînd în relief contextul de ansamblu în care acțiunile intolerabile moral au avut loc. Expeditivitatea și referințele la viitor sînt puncte tipice de susținere ale acestui fel de justificare. [...] Este remarcabil faptul că numeroși intelectuali occidentali par să împărtășească înclinația atribuită lui Lenin și tovarășilor săi de a separa mijloacele dezgustătoare de care făceau uz, de puritatea țelurilor pe care se presupunea că le promovează.

În vremurile noastre, în care atît de mulți oameni și în special intelectualii sînt obsedați de teama de neautentic, încălcările morale comise în spiritul pasiunii și al devotamentului sincer sînt mai repede scuzate decît acte la fel de respingătoare îndeplinite cu mai puțină convingere. Încă o dată, în asemenea circumstanțe, bunele intenții par mai importante decît consecințele neplăcute; motivațiile idealiste determină absolvirea de o judecată morală prea severă. În mod particular, mistica violenței revoluționare (sau purificatoare), adică a violenței determinată de cele mai bune intenții, prezintă o mare atracție pentru intelectualii occidentali și, drept urmare, se bucură de o stigmatizare morală mult mai îngăduitoare.

O altă tehnică venerabilă și bine cunoscută de reducere la tăcere a indignării morale potențiale constă în dezumanizarea victimei. Prin acest procedeu, actele respingătoare din punct de vedere moral nu sînt negate, ci sînt făcute irelevante – ele nu mai contează de vreme ce, chipurile, victimele nu aparțin unui univers moral; prin urmare, criteriile sau considerentele morale nu li se aplică; cei care comit crimele morale sînt descărcați de responsabilitate sau de milă tocmai prin această redefinire a victimelor lor ca inumane sau aparținînd unei umanități inferioare. Istoria contemporană, și în special propaganda și campaniile teroriste ale statelor totalitare, furnizează o cantitate abundentă de exemple de crime în masă precedate de dezumanizare. Esența acestei tehnici constă în înlocuirea ființei umane reale prin abstracțiuni – procedeu observat cu cîteva zeci de ani în urmă de Aldous Huxley (dar și de alții). El scria: „atunci cînd bărbați și

femei concreți sînt văzuți ca simplii reprezentanți ai unei clase care anterior a fost calificată ca rea... atunci șovăiala de a ucide dispare. Brown, Jones și Robinson nu sînt văzuți ca Brown, Jones sau Robinson, ci ca eretici, păgîni, negri, evrei, barbari, huni, comuniști, capitaliști, fasciști, liberali – după caz. Atunci cînd li s-au aplicat astfel de nume și cînd au fost asimilați cu clasa blestemată pe care numele respectiv o denumește, Brown, Jones și Robinson încetează de a mai fi considerați ceea ce ei de fapt sînt – persoane umane – și devin pentru cei care întrebuințează acest limbaj fatalmente inadecvat niște bieți viermi sau, mai rău, demoni pe care este bine și chiar necesar să-i distrugi... Oriunde este vorba de persoane, problematica morală apare...".

[...] În sfîrșit, este mecanismul determinismului selectiv; acesta a început nu demult să joace un rol proeminent în manifestarea selectivă a indignării morale, ca o exemplificare a utilizării standardelor duble. Determinismul social selectiv poate fi văzut ca o variantă a justificării contextuale, cu care are în comun efortul de a diminua responsabilitatea ce incumbă celui ce provoacă răul (adoptînd o anumită recunoaștere a „răutăților"). [...] Determinismul social selectiv [...] eliberează anumite grupuri sociale de răspundere în ceea ce privește comportamentul lor, dar nu și altele. [...]

O examinare a problemei standardelor duble poate să ducă la concluzia că însăși ideea de ultraj moral și de compasiune trebuie reexaminată, de vreme ce ea poate avea atîtea înțelesuri și sînt atît de numeroase situațiile în care pornirea morală poate fi înăbușită sau inflamată, modificată, rațională, legitimată sau delegitimată în cele mai ingenioase moduri...

A spune că proliferarea standardelor duble, la care sîntem martori, reprezintă pur și simplu o resurgență a relativizării moralei seculare, sau că ea face parte din procesul contemporan de fragmentare a valorilor – acestea ar fi explicații oarecum neadecvate pentru respectiva atitudine; și sînt inadecvate pentru că, alături de relativizare, poate fi observat și un proces clar de căutare a certitudinii și a absolutului moral. Ca și cînd relativismul moral occidental ar fi dat naștere căutării unor noi certitudini morale (uneori prin intermediul unor practici revoluționare, alteori religios – culturale) căutări care, la rîndul lor, generează noi forme de relativism moral, în toate acele situații care ilustrează dilema clasică dintre scopuri și mijloace.

Revizuirea propusă concepției convenționale asupra intelectualilor s-a bazat pe o abordare tridirecțională, direcții cărora în extinsa literatură privitoare la intelectuali, nu li s-a acordat o atenție egală și suficientă.

S-a scris mult despre marginalitatea, slaba integrare sau despre detașarea intelectualilor în societățile occidentale. Am constatat că aceste observații sînt datate istoric, ele reprezentînd un fel de defazare culturală căci, deși în societățile occidentale intelectualii nu sînt marginalizați și neintegrați, adeseori ei continuă să se perceapă astfel.

De o anumită pondere s-a bucurat atenția acordată pretinsei sete de putere a intelectualilor, sau „sindromul filosofului-rege". În mod sigur, un anumit sentiment al îndreptățirii de a influența configurarea

instituțiilor și practicilor sociale (dacă nu chiar de a exercita puterea) a obsedat mințile a numeroși intelectuali occidentali și a modelat atitudinile și credințele despre care a fost vorba în această carte.

În cele din urmă, procesul de secularizare și consecințele sale pentru intelectualii occidentali este cel care a fost mai puțin explorat și recunoscut ca sursă a unor poziții ce au constituit preocuparea principală a acestui studiu. Probabil că perspectiva care a predominat pînă acum, după care intelectualii ar avea tendința de a fi raționali, sceptici, critici și detașați, a condus la o subestimare a nevoii lor de a crede, după cîte se pare deloc mai redusă, posibil chiar mai puternică, decît a oamenilor „obișnuiți". [...]

3. Despre a fi antiutopic

În mod indubitabil, acest studiu se sprijină pe o convingere antiutopică de bază, cu toate că nu prozelitismul antiutopist a fost obiectivul lui principal.

Mai rămîne să comentez într-un mod general înclinațiile antiutopice pe care le-am nutrit. Fără îndoială că aceste rezerve nu sînt cu totul originale. Ele se bazează pe observația, printre altele, că atunci cînd scheme utopice la scară mare sînt inspirate și implementate politic ele presupun o cantitate imensă de coerciție și, corespunzător, pierderea în mare măsură a libertăților individuale și de grup. Așa cum arată un autor ceh, „utopia nu poate fi construită fără teroare și... curînd, teroarea este singurul lucru care mai rămîne". S-ar putea ca teroarea să nu fie chiar singurul lucru rămas, dar cu siguranță că din ceea ce se urmărea inițial prea puțin rezistă. Ceva mai recent, Bernard Henry Levy observa într-un mod asemănător: "... nu există societate lipsită de clase fără adevărul ei terorist". [...]

Respingerea coerciției pe scară largă pusă în slujba unor scopuri alunecoase și probabil irealizabile nu este singurul motiv al rezervelor exprimate aici. Este vorba de o neîncredere profundă față de schemele riguroase, sistematice, conștient elaborate pentru a face viețile individuale mai pline de sens și pentru a maximaliza fericirea personală prin mijloace politice. (Nu mai este nevoie să spun că această neîncredere nu se extinde și asupra acelor eforturi care vizează ca prin mijloace politice, să facă viața mai ușoară, mai lipsită de griji materiale). În vreme ce pînă la un anumit punct existențele individuale pot fi ameliorate prin mij-loace politice, utopiile politice care tînjesc după o eradicare deplină a conflictelor, a frustărilor sau a nefericirii sînt suspecte. Mai găsesc sensibilitatea utopică neatrăgătoare și pentru că pare dificil să o conciliezi cu o practică energică și constantă a facultăților critice.

Cîtă vreme eradicarea lipsei de credință are rostul ei în viața oamenilor, locul ei este mai degrabă pe tărîmul religiei (sau al esteticii) decît în cel al politicii. Pe deasupra, așa cum am arătat prin acest studiu, există o prea mare afinitate între speranțele și expectațiile utopice înalte, pe de o parte, și credulitate, raționalizarea represiunii și standardele morale duble, pe de alta.

Intelectualii occidentali despre care a fost vorba în acest volum (și alții asemănători lor) nu au avut ocazia să inițieze sau să contribuie la realizarea

utopiilor politice contemporane. Astfel ei au fost scutiți de tentațiile respective, în special de cele care vizează înlăturarea obstacolelor umane din calea progresului istoric (așa cum uneori este prezentat procesul) și de tentația de a trata diferitele agregări umane ca pe niște obiecte care pot fi mișcate, înghiontite, mobilizate.

Pe scurt, acestea sînt principalele motive ale înclinațiilor mele antiutopice și ale convingerii că atît strădaniile de a realiza utopiile prin mijloace politice, cît și gestul de a aplauda de la o distanță sigură astfel de încercări sînt atitudini în cel mai bun caz îndoielnice. În același timp, trebuie să-mi exprim unele rezerve în legătură cu propria mea poziție. Poziția antiutopică necenzurată este, în cele din urmă, stînjenitor de apropiată de pesimismul prozaic și scepticismul coroziv îndreptate împotriva oricărei scheme de ameliorare socială cu bătaie lungă. Antiutopismul necalificat poate foarte ușor să eșueze în acceptarea netulburată a statu quo-ului, resemnare de neînvins, retragere interioară și cinism. Ba mai rău, el poate tinde către o convingere fermă că nu ar trebui să existe vise colective de vreme ce ele se pot transforma atît de ușor în coșmare. Autorii unui studiu recent asupra utopiilor occidentale [Manuel și Manuel] le asemuiesc cu visele fără de care sănătatea psihică a societăților poate fi la fel de primejduită ca și cea a indivizilor și favorizează cultivarea înțeleaptă a „străvechii arte a speranței". Este greu să argumentezi împotriva atracției reveriei, împotriva viziunii unei armonii comunitare. Oricare ar fi consecințele lor istorice, visurile de perfectibilitate și eliberare rămîn prin ele însele atractive, iar viața fără ele ar fi sărăcită într-o dimensiune mai inefabilă a ei. Poate că, s-ar putea conchide, utopiile sînt nedăunătoare numai și numai atîta vreme cît nu apar încercările de a le impune cu forța.

4. Consecințe

Sînt oare pelerinajele dovezi ale unei crize a valorilor, judecăților și a bunului simț în rîndurile unui important grup de elită? Ar trebui oare ca percepțiile și judecățile politice (și morale) eronate ale acestora să ne conducă la ideea că, în ciuda lucrului cu ideile, a educației superioare și a (pretinselor) predispoziții idealiste, intelectualii nu au o comprehensiune mai bună a realității decît cea la îndemîna celor care nu au aceste calități? Și dacă lucrurile stau astfel, ar trebui oare ca făuritorii politicii din societățile occidentale să mai acorde o atenție deosebită părerilor, avertismentelor și sfaturilor lor? Practicanții pelerinajelor nu fac decît să reflecte într-un mod limită și într-o formă clar articulată o stare de deziluzie și de confuzie mult mai răspîndită, precum și, într-o măsura mai mică, graba de a descoperi sălașul virtuților în societăți depărtate. [...]

Mi se pare că ceea ce prezintă importanță nu este prețuirea deosebită acordată anumitor țări sau sistemelor lor politice la un moment dat. Ceea ce contează pe termen lung este impactul cumulativ al denigrării adresate propriei societăți care, așa cum am văzut, însoțește invariabil venerarea îndreptată spre altele. Chiar dacă cineva ar consideră că această critică îndreptată împotriva societăților occidentale este în întregime sau în cea mai

mare parte profund justificată, efectele cumulative ale acestei demistificări regulate și a preocupării constante față de tarele societății nu fac decît să intensifice sentimentul de angoasă și de alienare provocat de probleme și frustrări, care puțin probabil că vor a fi rezolvate. Înainte de toate, acestea cuprind lipsa de sens și slabele legături comunitare din societăți secularizate, individualiste precum și sentimentul de neputință pe care numeroși cetățeni îl încearcă în aceste vremuri în astfel de societăți complexe, masificate. Dar la fel de bine, impactul cu bătaie lungă al respingerii de către intelectuali a societăților proprii, discreditarea aproape instinctivă a valorilor lor majore și refuzul de a se identifica cu instituțiile stabile, pot duce și la alte consecințe. Astfel de atitudini pot conduce nu numai la deruta populației, dar și la scăderea moralului și pierderea voinței elitelor politice – posibil, pe termen lung, chiar la erodarea sprijinului atît popular, cît și din partea elitelor pentru supraviețuirea instituțiilor politice occidentale. S-a afirmat în nenumărate rînduri că societățile moderne nu pot supraviețui multă vreme fără sprijinul intelectualilor. Deși astăzi respingerea înverșunată și necondiționată a societăților occidentale este mai puțin evidentă decît cea practicată în anii '60 și la începutul anilor '70, nici etosul suportiv nu este mai vizibil; dorința intelectualilor occidentali de identificare, de sprijinire sau de legitimare a valorilor sau instituțiilor occidentale, chiar și printre cei mai puțin ostili, este foarte mică. Formele de înstrăinare examinate în acest volum sînt semnificative chiar dacă ele nu demonstrează întotdeauna o ostilitate clar articulată, ci doar retragerea pasivă a sprijinului; această retragere este unul din numeroșii factori care reduc vitalitatea și capacitatea de supraviețuire a societăților occidentale.[...]

fragmente selecționate și traduse de *Mircea Boari*

N. Trad.: În alegerea textului și în selecționarea fragmentelor traduse, am avut în vedere următoarele trei considerente:

1. Caracterul echilibrat și pertinent al discuției generale purtată de autor asupra intelectualilor aduce clarificări foarte utile pentru cei vizați și doritori să obțină o imagine mai adecvată a propriei condiții.

2. Intelectualul român își poate face o idee asupra modului în care societatea comunistă în care a trăit era percepută de o parte însemnată a confraților săi occidentali.

3. Problemele specifice confruntării dintre intelectualii occidentali și societățile lor pot incita la comparații cu propriile probleme înrudite ca natură dar, poate, și la imaginarea unor soluții noi.

Fragmentele au fost extrase din capitolele I(p.3-40), II(p.40-74) și IX(p.400-438).

Václav Havel

*Politica antipolitică**

Pe cînd eram copil, am trăit la țară și îmi amintesc limpede o experiență din acel timp: mergeam la școală într-un sat din apropiere, de-a lungul unui drum de căruță, peste cîmp, și vedeam la orizont coșul unei fabrici construite în grabă, după toate aparențele lucrînd pentru front. Scotea un fum dens și-l împrăștia pe cer. De cîte ori îl vedeam, aveam sentimentul acut a ceva profund rău, a omului mînjind cerul. Nu știu dacă pe vremea aceea exista o știință a ecologiei; oricum, eu nu știam nimic despre ea. Dar acea „murdărie a cerului" mă ofensa spontan. Mi se părea că acționînd astfel, oamenii erau vinovați, distrugeau ceva important, intervenind arbitrar în ordinea naturală a lucrurilor și nu puteau rămîne nepedepsiți. Reacția mea era mai mult estetică; nu știam nimic despre emanațiile toxice, care într-o bună zi vor devasta pădurile, vor extermina jocul și vor pune în pericol sănătatea omului.

Dacă un om medieval ar fi văzut, pe neașteptate, un coș înalt la orizont – să spunem, pe cînd ieșea la vînătoare – ar fi crezut probabil că este o lucrare diavolească și ar fi îngenunchiat, rugîndu-se ca el și neamul său să fie salvați. Ce au în comun lumea unui țăran medieval și cea a unui copil? Ceva esențial, cred. Atît copilul cît și țăranul sînt cu mult mai puternic înrădăcinați în ceea ce numesc filosofii „lumea naturală", sau „lume a vieții" (*Lebenswelt*), decît cei mai mulți dintre adulții contemporani. Ei nu s-au înstrăinat încă de lumea experienței personale, o lume care are diminețile și înserările sale, un jos (pămîntul) și un sus (cerul), o lume în care soarele apare în fiecare zi la răsărit, traversează cerul și dispare la asfințit, în care concepte ca „acasă", „în altă parte", bine și rău, frumos și urît, aproape și departe, datorie și muncă înseamnă încă ceva viu și definit. Ei sînt încă înrădăcinați într-o lume care știe demarcația dintre tot ceea ce ne este profund familiar și face obiectul grijii noastre și ceea ce se află dincolo de orizont și în fața căruia ne înclinăm umili, pentru că aparține misterului.

„Eu"-l nostru stă mărturie, în primul rînd, pentru această lume și o certifică per-

* Text adresat în 1984 Universității din Toulouse, cu ocazia acordării titlului de doctor onorific, pe care, în lipsa unui pașaport nu l-a putut primi personal. Traducerea prezentă se face după versiunea engleză aparținînd lui E. Kohak, R. Scruton, A. G. Brain.

sonal. Este lumea experienţei noastre trăite, o lume care nu ne lasă indiferenţi, pentru că de ea ne leagă dragostea şi ura, respectul şi disprețul, tradiţia, interesele şi acea semnificaţie prereflexivă din care se naşte cultura. Este tărîmul bucuriei şi al durerii unice, inalienabile şi netransferabile, o lume în care, prin care şi pentru care sîntem într-un fel răspunzători, o lume a responsabilităţii personale. În această lume, categorii ca justiţie, onoare, trădare, prietenie, infidelitate, curaj sau empatie au un conţinut total tangibil, privind persoane reale şi viaţa reală. La baza acestei lumi stau valori perene, prezente acolo chiar înainte ca noi să vorbim despre ele, să reflectăm la ele sau să le cercetăm. Coerenţa ei internă se datorează unei axiome „prespeculative", conform căreia lumea funcţionează şi există pentru că dincolo de orizont, dincolo sau deasupra, se află ceva ce ar putea scăpa înţelegerii şi percepţiei noastre, dar care, tocmai din acest motiv, constituie baza fermă a acestei lumi, în care introduce ordine şi măsură, şi constituie sursa ascunsă a legilor, obiceiurilor, preceptelor, interdicţiilor şi normelor. Lumea naturală, prin simplul fapt că există, poartă în sine presupoziţia Absolutului, care o fundamentează, delimitează, animează şi direcţionează şi fără de care ar fi de neconceput. Acest Absolut este ceva ce noi nu putem numai respecta în tăcere; orice încercare naturală de a-l nesocoti, stăpîni sau înlocui apare, în cadrul lumii, ca expresie a *hybris*-ului, de pe urma căruia oamenii au de ispăşit, aşa cum s-a întîmplat cu Don Juan sau Faust.

Pentru mine personal, coşul care murdărea cerul nu este numai o regretabilă eroare tehnologică, ce a neglijat să ia în calcul „factorul ecologic" şi care poate fi uşor corectată cu ajutorul unui filtru adecvat. El este, mai degrabă, simbolul unei ere care caută să transceandă limitele şi normele lumii naturale, şi să facă din aceasta o problemă de preferinţe şi gusturi personale, de iluzii, prejudecăţi, capricii ale individului ca atare. Este simbolul unei epoci care neagă caracterul de liant al experienţei personale – inclusiv experienţa misterului şi Absolutului – şi înlocuieşte experienţa personală a Absolutului ca măsură a lumii cu un nou absolut, fabricat de om, lipsit de mister, nesupus „capriciilor" subiectivităţii şi, ca atare, impersonal şi inuman. Este absolutul aşa-numitei obiectivităţi: cunoaşterea obiectivă, raţională a modelului ştiinţific al lumii.

Ştiinţa modernă, construind o imagine universal valabilă despre lume, sfărîmă limitele lumii naturale, pe care o consideră numai o temniţă a prejudecăţilor, de unde trebuie să ieşim la lumina adevărului obiectiv. Lumea naturală nu pare nimic mai mult decît o rămăşiţă nefericită, lăsată de nişte strămoşi înapoiaţi, o fantasmă a maturităţii lor copilăreşti. Astfel este abolită ca simplă ficţiune baza cea mai intimă a lumii noastre naturale: Dumnezeu este ucis şi pe tronul său rămas gol se aşează ştiinţa, singurul paznic legitim care ţine ordinea existenţei în mîini. Pentru că, la urma urmei, numai ştiinţa se ridică deasupra tuturor adevărurilor individuale, subiective şi le înlocuieşte cu un adevăr superior, transsubiectiv şi transpersonal, cu adevărat obiectiv şi universal.

Oamenii de azi, a căror lume naturală a fost cucerită de ştiinţă şi tehnologie, ridică obiecţii faţă de fumul ce iese dintr-un coş numai dacă le pătrunde în

apartament. În nici un caz obiecțiile lor nu sînt *metafizice*, pentru că știu că fabrica de unde provine fumul produce lucruri de care au nevoie. Ca oameni ai unei ere tehnologice, ei pot concepe remedii numai în limitele tehnologiei – un epurator catalitic adecvat coșului, de exemplu.

Să nu mă înțelegeți greșit, eu nu propun ca oamenii să desființeze coșurile de fabrică, sau să interzică știința, sau în general să revină la evul mediu. Nu întîmplător însă, unele dintre descoperirile cele mai profunde ale științei moderne fac ca mitul obiectivității să apară surprinzător de problematic și, printr-o întoarcere remarcabilă, ne readuc la subiectul uman și lumea sa. Eu aș vrea numai să iau în discuție, la modul cît se poate de general și schematic, cadrul spiritual al civilizației moderne și sursa actualei sale crize. Și deși accentul acestor reflecții va cădea pe aspectul politic al acestei crize mai mult decît pe cel ecologic, mi-aș clarifica afirmația inițială cu încă un exemplu ecologic.

Vreme de secole, componenta de bază a agriculturii europene a fost gospodăria familială. În cehă, vechiul termen care o denumea era *grunt*, – termen nu lipsit de interes etimologic. Cuvîntul, împrumutat din germană *(Grund)*, înseamnă de fapt teren sau fundație, iar în cehă a căpătat o coloratură semantică particulară. Ca sinonim colocvial pentru fundație, el indică „temeiul" terenului, esența sa adevărată, stabilă, fixată prin tradiție. Desigur, gospodăria familială era o sursă de conflicte sociale de tot felul, fără de sfîrșit și mereu intensificîndu-se. Dar nu-i putem nega o calitate: era înrădăcinată în natura locului, în armonie și adecvare cu aceasta, era verificată personal de generații de țărani și certificată de rezultatele acestei cununii dintre oameni și locuri. Gospodăria întrunea un fel de proporționalitate reciprocă optimă între cantitatea și calitatea a tot ce aparținea de ea: ogoare, pășuni, terenuri îngrădite, păduri, vite, animale domestice, ape, drumuri, etc. Vreme de secole, nici o gospodărie nu a făcut obiectul vreunui studiu științific. Cu toate acestea, se constituia un sistem economic și ecologic în general satisfăcător, în cadrul căruia existau mii de fire care legau totul în mod semnificativ, garantîndu-i siguranța și stabilitatea produsului agricol.

Spre deosebire de „agro-business-ul" contemporan, gospodăria familială tradițională era autosuficientă din punct de vedere energetic. Deși făcea obiectul unor calamități comune, nu purta vina acestora – vremea nefavorabilă, bolile vitelor, războaiele sau alte catastrofe își aveau sursa în afara terenului fermierului. Desigur, agricultura modernă și științele sociale pot face agricultura să progreseze într-o mie de feluri, crescînd producția, reducînd corvezile, eliminînd cele mai rele inegalități sociale. Dar toate acestea sînt posibile numai presupunînd că modernizarea va fi ghidată de o anumită smerenie și respect pentru misterioasa ordine a naturii și pentru cuviința care derivă din ea, și care este intrinsecă lumii naturale a experienței și responsabilității personale. Modernizarea nu trebuie să fie pur și simplu invazia megalomană și brutală a unei Științe obiectiv impersonale, reprezentată de un agronom proaspăt absolvent sau de un birocrat în slujba „viziunii științifice despre lume".

Cu toate acestea, exact așa ceva s-a

întîmplat în ţara noastră: cuvîntul „colectivizare" desemnează aceste acţiuni. Ea a bîntuit ca un tornado toate satele cehoslovace cu treizeci de ani în urmă, nelăsînd nici măcar o singură piatră la locul ei. Printre consecinţele ei s-au numărat, pe de o parte, zeci de mii de vieţi distruse în închisori, sacrificate pe altarul unei utopii scientiste; pe de alta, o anume scădere a nivelului conflictului social şi a dificultăţii muncii agricole precum şi o creştere cantitativă a productivităţii sale. Dar nu pentru aceasta am menţionat acest exemplu. Motivul e altul: la treizeci de ani după ce tornado-ul a măturat de pe faţa pămîntului gospodăria tradiţională familială, oamenii de ştiinţă sînt uimiţi să descopere ceea ce ştia înainte chiar şi ţăranul semianalfabet – faptul că oamenii trebuie să plătească un preţ imens pentru orice încercare de abolire radicală, o dată pentru totdeauna şi fără a lăsa nici urmă, a acelor smerit respectate limite ale lumii naturale şi a tradiţiei de scrupuloasă recunoaştere a acesteia. Ei trebuie să plătească pentru a fi încercat să ia în stăpînire natura, fără să mai păstreze nici o urmă din ea, pentru a-i fi ridiculizat misterele; ei trebuie să plătească pentru a-l fi abolit pe Dumnezeu şi a se fi jucat ei înşişi de-a Dumnezeu. Preţul, de fapt, s-a achitat: odată cu gardurile vii peste care s-a arat şi cu pădurile care au fost culcate la pămînt s-au dus şi păsările – un protector natural şi neplătit al recoltelor, în faţa insectelor distrugătoare. Imensele cîmpuri colectivizate au dus inevitabil la pierderi anuale de milioane de metrii cubi de teren agricol de primă calitate format de-a lungul secolelor; îngrăşămintele chimice şi pesticidele au otrăvit catastrofal toate produsele vegetale, pămîntul şi apele. Maşinile grele presează sistematic solul făcîndu-l nefertil, datorită imposibilităţii pătrunderii aerului; vacile ţinute în ferme imense fac nevroze şi rămîn fără lapte; agricultura solicită un tot mai mare consum de energie industriei – fabricarea maşinilor, îngrăşămintele artificiale, costurile ridicate ale transportului într-o eră de sporită specializare locală ş.a.m.d. Pe scurt, prognozele sînt terifiante şi nimeni nu ştie ce surprize vor mai aduce anii şi deceniile ce vin.

Paradoxal, în era ştiinţei şi tehnologiei, oamenii trăiesc cu convingerea că îşi pot îmbunătăţii viaţa pentru că pot înţelege şi exploata complexitatea naturii şi legile generale ale funcţionării ei. Dar tocmai aceste legi îi ajung tragic din urmă şi-i învinge. Oamenii au crezut că pot explica şi cuceri natura, dar de fapt, au distrus-o şi s-au dezmoştenit singuri. Care sînt perspectivele unui om „în afara naturii"? Ştiinţele de vîrf de ultimă oră tocmai descoperă că organismul uman este de fapt numai o intersecţie aglomerată de miliarde de microorganisme, a unor contacte şi influenţe reciproc complexe, care laolaltă formează un incredibil megaorganism pe care îl numim „biosferă" şi care înfăşoară planeta.

Eroarea nu este atît a ştiinţei, cît a aroganţei umane în epoca ştiinţei. Omul nu este Dumnezeu şi a juca rolul acestuia are consecinţe crunte. Omul a desfiinţat orizontul absolut al relaţionării sale, a negat orice experienţă personală „pre-obiectivă" a lumii şi şi-a trimis propria sensibilitate şi conştiinţă „la baie", ca pe ceva foarte personal în care nu trebuie să se amestece nimeni. Responsabilitatea a fost respinsă

ca simplă „iluzie subiectivă", iar în locul ei a fost instalată ceea ce se dovedește acum a fi cea mai periculoasă iluzie dintre toate: ficțiunea obiectivității – despuiată de tot ce este concret uman, ficțiunea înțelegerii raționale a cosmosului, ficțiunea schemei abstracte a unei pretinse „necesități istorice". Toate acestea încununate de viziunea unei „bunăstări universale" calculabile pur științific și realizabile tehnologic, care nu cere decît ca institutele experimentale s-o inventeze, iar întreprinderile industriale și birocratice s-o transforme în realitate. Faptul că milioane de oameni vor fi sacrificați pentru această iluzie în lagăre de concentrare conduse științific nu privește „omul modern" decît dacă, din întîmplare, se află el însuși în spatele sîrmei ghimpate și este aruncat brutal înapoi în lumea sa naturală. Fenomenul empatiei aparține doar domeniului desființat al prejudecăților personale, care trebuie să cedeze în fața Științei, Obiectivității, Necesității Istorice, Tehnologiei, Sistemului și *„Aparatului"* – care, impersonale fiind, nu se pot neliniști. Ele sînt abstracte și anonime, întotdeauna utilitare și astfel, întotdeauna, inocente *a priori*.

Iar viitorul? Cine s-ar necăji sau măcar neliniști în această privință, cînd problemele care privesc eternitatea sînt încuiate în baie, dacă nu cumva cu totul exilate în domeniul basmului? Și dacă vreun om de știință contemporan se gîndește la ce va fi peste două sute de ani, el o face numai ca observator, personal dezinteresat, fiindu-i egal dacă studiază metabolismul puricelui, semnalele radio ale pulsarilor, sau rezervele globale de gaz natural. Iar politicianul modern? El nu are absolut nici un motiv de îngrijorare, mai ales dacă astfel de preocupări ar putea interfera cu șansa sa în alegeri, atîta vreme cît trăiește într-o țară în care există alegeri...

Filosoful ceh Václav Belohradský a argumentat convingător ideea că spiritul rationalist al științei moderne, bazat pe rațiune abstractă și pe presupusa obiectivitate impersonală are, pe lîngă părintele său din domeniul științelor naturale, Galileo, și un părinte în sfera politicii – Machiavelli, care a formulat primul, deși cu malițioasă ironie, o teorie a politicii ca tehnologie rațională a puterii[1]. Putem spune, cu toate complexele ocoluri ale istoriei, că originea statului modern și a puterii politice moderne poate fi căutată tocmai acolo unde rațiunea umană începe din nou să se desprindă de umanitate, de experiența personală, de conștiința și responsabilitatea personală și, deopotrivă, de cadrul lumii naturale la care s-a raportat întreaga responsabilitate ca orizont absolut al său. Și statul modern și politica modernă fac la fel ca savanții din domeniul științelor naturale, și poate mai mult decît ei, statul modern și politica modernă lasă deoparte ființa umană ca subiect al experienței trăite a lumii.

Desigur, acest proces de anonimizare și depersonalizare a puterii, reducerea acesteia la simpla tehnologie a conducerii și manipulării are mii de măști, variante și expresii. În unele cazuri, el este ascuns și nu atrage atenția, în altele este, dimpotrivă, complet deschis; uneori se strecoară pe drumuri incerte și laterale, alteori este brutal și direct. Dar, în mod, esențial, este vorba de aceeași tendință universală. Este trăsătura caracteristică a întregii civilizații moderne, fructul direct al structurii ei spirituale, legat de aceasta prin mii de

rădăcini complicate şi inseparabil, fie şi în gînd, de natura tehnologică, caracterul de masă şi orientarea spre consum a acestei civilizaţii.

Altădată, conducătorii şi guvernanţii erau personalităţi depline, răspunzători pentru faptele lor bune şi rele – fie că erau aduşi la conducere de tradiţia dinastică, de voinţa poporului, de o bătălie victorioasă sau de o intrigă. În timpurile moderne însă, ei au fost înlocuiţi de manager, de birocrat, de *apparatcik* – conducătorul de profesie, manipulator şi expert în tehnicile de confuzionare, ocupînd o intersecţie depersonalizată de relaţii funcţionale, o rotiţă în maşinăria statului îndeplinind un rol predeterminat. Acest conducător profesionist este instrumentul „inocent" al unei puteri anonime „inocente", legitimată de ştiinţă, cibernetică, ideologie, legislaţie, abstracţiune şi obiectivitate – adică de orice, în afară de responsabilitatea personală faţă de fiinţele umane. Politicianul modern este transparent: dincolo de masca sa ratională şi de dicţia afectată nu mai există nici o urmă de fiinţă omenească legată de ordinea naturală prin iubiri, pasiuni, interese, opinii personale, ură, curaj sau cruzime. Pe toate acestea le încuie în „baia" personală. Dacă răzbatem cît de cît cu privirea dincolo de mască, vedem numai un tehnician al puterii, mai mult sau mai puţin competent. Sistemul, ideologia şi aparatul ne-au lăsat – conducători şi conduşi – fără conştiinţă, înţelegere firească şi vorbire naturală, fără umanitate, de fapt. Statele seamănă tot mai mult cu maşinile; oamenii sînt transformaţi în distribuţii de figuranţi ca alegători, producători, consumatori, pacienţi, turişti sau soldaţi. În politică, binele şi răul, categorii ale unei lumi naturale – şi, ca atare, rămăşiţe desuete ale trecutului – îşi pierd orice înţeles absolut; unica metodă în politică este succesul cuantificabil. Puterea este inocentă *a priori*, pentru că ea nu funcţionează într-o lume în care cuvinte ca vinovăţie şi inocenţă îşi mai păstrează semnificaţia.

Această putere impersonală a atins expresia sa cea mai deplină, pînă în prezent, în sistemul totalitar. După cum arăta Belohradský, depersonalizarea puterii şi cucerirea de către ea a conştiinţei şi vorbirii umane s-au asociat cu succes tradiţiei extraeuropene a unei concepţii „cosmologice" despre imperiu, care identifică imperiul cu singurul centru adevărat al lumii, cu lumea însăşi, şi consideră omul drept proprietatea sa exclusivă. Dar, după cum ilustrează clar sistemele totalitare, puterea modernă impersonală nu este o problemă extraeuropeană. Adevărul se află chiar la polul opus: căci tocmai Europa şi Occidentul au produs şi impus lumii tot ceea ce astăzi a devenit baza unei asemenea puteri: ştiinţele naturii, raţionalismul, scientismul, revoluţia industrială şi revoluţia în sine, ca mod fanatic de abstragere din lumea naturală. Şi ea, Europa -Europa democrată de Vest – rămîne înspăimîntată în faţa acestui export ambiguu. Dilema sa contemporană, cea a cedării sau rezistenţei în faţa expansionismului invers a ceea ce, odinioară, a făcut obiectul exportului său, atestă acest fapt. Trebuie să se răspundă rachetelor – acum îndreptate către Europa datorită exportului potenţialului său spiritual şi tehnologic – cu aceleaşi rachete sau cu altele mai perfecţionate, demonstrînd astfel hotărîrea de a apăra valori pe care Europa le-a abandonat cu preţul participării

la un joc vădit imoral? Sau este cazul ca Europa să se abţină, sperînd că responsabilitatea pentru soarta planetei, demonstrată prin acest fapt, va contamina, prin puterea sa miraculoasă, tot restul lumii?

În relaţia dintre Europa de Vest şi sistemul totalitar, cred că cea mai mare greşeală care se poate face este eşecul de a înţelege sistemele totalitare drept ceea ce sînt în ultimă instanţă: o oglindă convexă a întregii civilizaţii moderne şi un apel final şi aspru la o modificare globală a înţelegerii de sine a acestei civilizaţii. Dacă ignorăm aceasta, nu mai are nici o importanţă ce formă vor lua eforturile Europei. S-ar putea ca această formă să considere sistemele totalitare, în spiritul propriei tradiţii raţionaliste europene, drept o încercare idiosincratică localizată de a atinge „bunăstarea generală", căreia numai cei rău intenţionaţi îi atribuie tendinţe expansioniste. Sau – în spiritul aceleiaşi tradiţii raţionaliste, de această dată luînd forma concepţiei machiavelice despre politică, înţeleasă ca tehnologie a puterii – s-ar putea ca regimurile totalitare să fie percepute drept o ameninţare complet exterioară din partea unor vecini expansionişti, care pot fi ţinuţi în limite acceptabile printr-o adecvată demonstraţie de putere, fără a li se da mai multă importanţă. Cea dintîi alternativă este a celui care se împacă cu existenţa coşului fumegînd, deşi fumul arată şi miroase urît, pentru că, în final, el serveşte unui scop bun: producerea de bunuri general necesare. Cea de-a doua, aparţine celui care crede că e vorba de o simplă problemă tehnologică, ce poate fi eliminată prin mijloace tehnologice, precum un filtru sau un epurator de gaze.

Eu cred că, din nefericire, lucrurile sînt mult mai grave. Coşul care „murdăreşte cerul" nu este numai o eroare de proiectare corijabilă tehnologic, sau taxa plătită pentru o zi de mîine mai bună, ci simbolul unei civilizaţii care a renunţat la Absolut, care ignoră lumea naturală şi desconsideră imperativele ei. La fel, sistemele totalitare atrag atenţia asupra a ceva cu mult mai serios decît doreşte să accepte raţionalismul apusean. Ele sînt, aşa cum spuneam, o oglindă convexă a inevitabilelor consecinţe ale raţionalismului care domină civilizaţia europeană modernă, o imagine grotesc mărită a propriilor tendinţe profunde, o consecinţă externă a propriilor dezvoltări şi un produs ameninţător al propriei expansiuni. Ele sînt o reflectare plină de învăţăminte a propriei crize. Regimurile totalitare nu sînt numai vecini periculoşi şi, cu atît mai puţin, o avangardă a progresului mondial. Dimpotrivă, ele sînt avangarda unei crize globale a acestei civilizaţii, o criză la început europeană, apoi euroamericană şi în cele din urmă globală. Ele reprezintă un posibil studiu asupra viitorului lumii occidentale, nu în sensul că într-o zi vor ataca şi ocupa această lume, ci într-un sens mult mai profund; ele ilustrează grafic consecinţele posibile ale „escatologiei impersonalului", cum se exprima Belohradský.

Sistemele totalitare reprezintă conducerea absolută a unei puteri birocratice anonime şi plină de sine, nu încă total iresponsabilă, dar acţionînd deja în afara conştiinţei, puterea fundamentată pe ficţiunea ideologică omniprezentă care poate raţionaliza totul, fără a fi nevoie să

se confrunte vreodată cu adevărul. Este puterea în sensul monopolului omniprezent al controlului, represiunii şi fricii, o putere care transformă în monopol de stat gîndirea, moralitatea şi intimitatea, reuşind astfel performanţa să le dezumanizeze în întregime. Este o putere care a încetat de mult să constituie numai problema unui grup de conducători arbitrari, o putere care ocupă totul şi îi înghite pe toţi, astfel încît totul şi toţi să-i fie integraţi, cel puţin prin tăcerea lor. Nimeni nu posedă de fapt o asemenea putere, ci puterea însăşi posedă pe toată lumea; avem de-a face cu o monstruozitate care nu este condusă de oameni, dar care antrenează pe toată lumea în mişcarea sa „obiectivă" – obiectivă în sensul că este desprinsă de toate standardele umane, inclusiv cele ale raţiunii – către un viitor terifiant şi necunoscut.

Repet: această putere totalitară este un mare semnal de alarmă pentru civilizaţia contemporană. S-ar putea ca undeva să existe cîţiva generali care cred că ar fi mai bine să radă asemenea sisteme de pe faţa pămîntului şi atunci totul ar merge bine. Este ca şi cum o fată urîtă ar încerca să scape de urîţenie spărgînd oglinda care-i aminteşte că e urîtă. O asemenea „soluţie finală" este unul din visurile tipice ale raţiunii impersonale, capabilă, după cum ne sugerează grafic termenul „soluţie finală", să-şi transforme visurile în realitate şi, prin aceasta, realitatea în coşmar. Nu astfel va fi soluţionată criza lumii actuale; dimpotrivă, presupunînd că ar exista supravieţuitori, această criză va fi agravată. Adăugînd contului deja încărcat al acestei civilizaţii alte milioane de morţi, tendinţa esenţială către totalitarism nu va fi blocată, ci accelerată. Va fi un fel de victorie a lui Pirus, pentru că învingătorii vor ieşi dintr-un asemenea conflict semănînd inevitabil cu învinşii, în mult mai mare măsură decît dorim să acceptăm, sau sîntem în stare să ne imaginăm astăzi. Imaginaţi-vă doar un exemplu neînsemnat: ce imens Arhipelag Gulag s-ar constitui în Occident, în numele ţării, democraţiei, progresului şi disciplinei militare, pentru a-i cuprinde pe toţi cei care au refuzat să ia parte la o asemenea acţiune, din naivitate, principiu sau rea intenţie.

Nici un rău nu a fost vindecat eliminînd simptomele. Trebuie tratată cauza însăşi.

Din cînd în cînd, am ocazia să stau de vorbă cu intelectualii occidentali care ne vizitează ţara şi se hotărăsc să-şi includă în intinerar şi o vizită la un dizident. Unii vin din real interes, sau din dorinţa de a înţelege şi de a-şi exprima solidaritatea; alţii, din simplă curiozitate: în afara monumentelor gotice şi baroce, dizidenţii par să fie singurul lucru interesant pentru turişti în acest context întunecat şi uniform. Aceste conversaţii sînt, de obicei, instructive: învăţ şi îmi dau seama de multe. Cele mai frecvente întrebări sînt acestea: Credeţi că puteţi schimba ceva, cînd sînteţi aşa de puţini şi neinfluenţi? Sînteţi împotriva socialismului sau voiţi numai să-l perfecţionaţi? Aprobaţi sau treceţi cu vederea utilizarea de rachete de croazieră în Europa de Vest? Cum vă putem ajuta? Ce vă determină să faceţi ceea ce faceţi, cînd tot ce obţineţi este persecuţia, închisoarea – şi nici un rezultat vizibil? Aţi dori ca ţara dumneavoastră să revină la capitalism?

Aceste întrebări sînt bine intenţionate, născute din dorinţa de a înţelege şi dovedind că acei ce le pun se preocupă de

mersul lumii, de ceea ce este și de ceea ce va fi.

Dar tot aceste întrebări, și altele similare, îmi arată cît de adînc mulți intelectuali din Vest nu înțeleg – și, într-un anume sens, nici nu pot să înțeleagă – ceea ce se întîmplă aici, pentru ce noi, așa-zișii „dizidenți" luptăm și, mai ales, care este semnificația globală a situației noastre. Să luăm, de exemplu, întrebarea: „Ce putem face pentru voi?" Multe, desigur. Cu cît ne bucurăm mai mult de sprijinul, interesul și solidaritatea tuturor celor ce gîndesc liber în lume, cu atît devine mai mic pericolul de a fi arestați și mai mare speranța că vocea noastră nu va striga în deșert. Și totuși, undeva în adîncurile întrebării, există o neînțelegere. La urma urmei, scopul nu este să ajuți o mînă de "disidenți" să rămînă în afara închisorii ceva mai mult timp. Nu este nici chiar acela de a ajuta națiunile cehă și slovacă să trăiască ceva mai bine și mai liber. Noi trebuie, înainte de toate, să ne ajutăm singuri. Am așteptat prea adesea ajutorul altora, am depins prea mult de el și prea de multe ori am avut de suferit: fie ajutorul promis a fost retras în ultimul moment, fie a fost cu totul contrar așteptărilor. În sensul cel mai adînc, problema este cu totul alta și anume: salvarea noastră a tuturor, în mod egal a mea și a interlocutorilor mei. Nu ne privește oare pe toți în egală măsură? Nu sînt perspectivele mele întunecate sau speranțele mele și acelea ale lor? Nu a fost întemnițarea mea un afront adus și lor, iar atacurile la adresa mea o decepție și pentru ei? Nu înseamnă distrugerea de ființe omenești la Praga o distrugere de ființe omenești oriunde ar fi ea? Nu sînt indiferența sau iluziile față de ceea ce se întîmplă aici, pregătirea unor nenorociri de același fel în altă parte? Nu este suferința lor o precondiție a propriei noastre suferințe? Problema nu este că un dizident ceh, aflat în pericol, are nevoie de ajutor. Pot cel mai bine să mă ajut singur să ies din pericol, încetînd pur și simplu să mai fiu „dizident". Problema este ce semnifică eforturile eșuate ale acestor disidenți și soarta lor; ce spun ele despre condiția, destinul, oportunitățile și problemele lumii; măsura în care ele alimentează sau pot alimenta și gîndurile altora; modul în care văd destinul lor și destinul nostru comun; și în ce fel sînt ele o avertizare, o provocare, un pericol sau o lecție pentru cei ce-i vizitează.

Problema socialismului și capitalismului! Admit faptul că îmi dă o noțiune a ieșirii din adîncurile secolului trecut. Dar mi se pare că aceste categorii în întregime ideologice și de multe ori mistificate sînt de mult depășite. Problema este în întregime alta, mai profundă și la fel de relevantă pentru toți. Vom reuși noi, prin indiferent de mijloace, să reconstituim lumea naturală ca adevăratul teren al politicii, reabilitînd experiența personală a ființelor umane drept măsură inițială a lucrurilor, plasînd moralitatea deasupra politicii, și responsabilitatea deasupra dorințelor noastre, dînd sens comunității umane, redînd conținutul vorbirii umane, reconstituind drept focar al întregii activități sociale, „eu"-l uman autonom, integral și demn, responsabil de sine pentru că sinele este legat de ceva superior? Nu este chiar atît de important dacă, printr-un accident de domiciliu, ne confruntăm cu un manager occidental sau cu un birocrat din Est în această foarte modestă, și totuși crucială la nivel global, luptă împotriva inerției puterii impersonale. Dacă ne putem

apăra umanitatea, atunci probabil există speranța de a găsi și căi mai adecvate de a echilibra drepturile noastre naturale, de a participa la luarea deciziilor economice și de a avea un statut social demn, slujindune de o forță motrice a muncii de-acum verificată: inițiativa umană materializată în autentice tranzacții de piață. Cîtă vreme umanitatea noastră rămîne fără apărare, nu ne va salva nici un mijloc tehnic sau organizațional proiectat să îmbunătățească funcționarea economică, după cum nici un filtru aplicat coșului unei fabrici nu va preveni dezumanizarea generală. În ce scop funcționează un sistem este mai important decît felul cum funcționează. Oare nu poate el funcționa, la urma urmei, în direcția unei lente distrugeri totale?

Vorbesc astfel pentru că, privind lumea din perspectiva pe care soarta mi-a destinat-o, nu pot evita impresia că mulți dintre cei din Occident nu înțeleg încă decît foarte puțin din fondul real al problemei timpului nostru.

Dacă, de exemplu, privim atent cele două alternative politice de bază între care oscilează azi intelectualii din Vest, devine evident că acestea nu sînt decît două moduri diferite de a juca același joc, propus de o putere anonimă. Ele nu sînt decît două moduri diferite de a înainta către același totalitarism global. Un mod de a juca jocul rațiunii anonime este acela de a glumi cu misterele materiei – „jocul de-a Dumnezeu" – inventînd și utilizînd mereu noi arme de distrugere în masă, cu scopul, desigur, „de a apăra democrația", dar degradînd de fapt democrația pînă la limita „ficțiunii non-locuibile", ceea ce socialismul a realizat de mult în partea noastră de Europă.

Cealaltă formă a jocului rațiunii anonime este vîrtejul ispititor care atrage mulți oameni buni și sinceri, așa-numita „luptă pentru pace"[2]. Adesea am impresia că acest joc a fost proiectat și actualizat de aceeași putere impersonală, trădătoare și penetrantă, drept un mod mai poetic de a coloniza conștiința umană. Remarcați, vă rog, că am în vedere puterea impersonală ca principiu, global, în toate variantele sale și nu numai la Moscova – care, ca să spunem adevărul, e lipsită de capacitatea de a organiza ceva de dimensiunile mișcării contemporane pentru pace. Există vreun mod mai bun de a face ineficient în lumea raționalismului și ideologiei un liber-gînditor onest, principala amenințare a oricărei puteri anonime, decît oferindu-i cea mai simplă teză posibilă cu toate caracteristicile aparente ale unui țel nobil? Vă puteți imagina ceva ce ar putea aprinde mai repede o minte dreaptă -preocupînd-o, ocupînd-o și, în cele din urmă, făcînd-o inofensivă intelectual – decît posibilitatea unei „lupte împotriva războiului"? Există vreun mijloc mai abil decît acela de a înșela oamenii că pot preveni războiul, dacă se amestecă în răspîndirea armelor (care, oricum, vor fi mai răspîndite)? Este greu de imaginat o cale mai simplă către totalitarismul conștiinței umane? Cu cît e mai evident că armele se vor răspîndi într-adevăr, cu atît mai repede mintea unei persoane care s-a identificat total cu prevenirea acestei răspîndiri devine mai radicală, mai fanatică și, în final, mai alienată de sine. Și astfel, o persoană care a pornit la drum cu cele mai nobile intenții se trezește, la capătul drumului, exact acolo unde puterile anonime vor s-o vadă: pe făgașul gîndirii totalitare, unde s-a pierdut

de sine, unde raţiunea şi conştiinţa individuală se abandonează pentru o altă „ficţiune non-locuibilă"!

Atîta vreme cît serveşte unui scop totalitar, nu are importanţă dacă ficţiunea se cheamă „bunăstare umană", „socialism" sau „pace". Desigur, din punctul de vedere al siguranţei şi al intereselor lumii occidentale, nu este foarte bine cînd cineva îşi spune: „mai bine roşu decît mort"*.

Dar, din punctul de vedere al puterii globale impersonale şi în sprijinul omniprezenţei ei diavoleşti, nimic nu poate fi mai bun. Acest slogan este un semn sigur că cel care le-a rostit a renunţat la umanitatea sa. Pentru că el a renunţat la capacitatea de a mai garanta personal ceva ce îl transcende şi de a-şi sacrifica, în caz extrem, chiar viaţa pentru ceea ce dă sens vieţii. Patocka a scris odată că o viaţă care nu vrea să se sacrifice pentru ceea ce îi dă sens, nu merită trăită[3].

Şi tocmai în lumea unor asemenea vieţi abandonate şi „pacificate" – adică în condiţiile în care se instalează monotonia vieţii de zi cu zi – apar cel mai uşor războaiele. Într-o asemenea lume, nu există bariere morale împotriva acestora, bariere garantate de curajul supremului sacrificiu. Uşa stă larg deschisă pentru iraţionala „asigurare a propriilor interese". Absenţa eroilor care ştiu pentru ce mor este primul pas către mormanele de cadavre ale celor ce vor fi omorîţi ca vitele. Sloganul „mai bine roşu decît mort" nu mă irită ca expresie a supunerii faţă de Uniunea Sovietică, ci mă înspăimîntă ca expresie a renunţării occidentalilor la aspiraţia unei vieţi călăuzite de un sens al acceptării puterii impersonale ca atare. Pentru că, de fapt, ceea ce spune sloganul este că nu merită să te jertfeşti pentru nimic. Dar fără orizontul sacrificiului suprem, orice sacrificiu îşi pierde sensul. Şi nimic nu mai merită nimic. Nimic nu mai are sens. Rezultatul este o filosofie a simplei negaţii a umanităţii. În cazul totalitarismului sovietic, o asemenea filosofie nu face altceva decît să sprijine puţin politica. În Occident, ea generează de-a dreptul totalitarism.

Pe scurt, nu-mi pot alunga impresia că, dincolo de „cortina de fier", cultura este mult mai ameninţată de sine însăşi, decît de rachetele SS-20.

M-am întristat profund cînd un student francez de stînga mi-a spus, cu o sclipire sinceră în ochi, că Gulagul a fost preţul plătit pentru idealurile socialiste şi că Soljeniţîn nu este decît un înverşunat. Nu este Europa cu adevărat în stare să înveţe din propria-i istorie? Nu poate acel tînăr plăcut să înţeleagă că şi cel mai tentant proiect de „bunăstare generală" se dovedeşte inuman în momentul în care face necesară fie şi o singură moarte involuntară, adică moarte care nu este sacrificiu conştient al vieţii pentru sensul său? Nu este cu adevărat în stare să înţeleagă aceasta pînă cînd nu va fi încarcerat în vreo închisoare în stil sovietic de lîngă Toulouse? A pătruns „newspeak"-ul atît de mult în vorbirea naturală, încît doi oameni nu-şi mai pot comunica nici măcar o asemenea experienţă fundamentală?

Presupun că după toate aceste aspre critici, se aşteaptă de la mine să arăt ce consider a fi o alternativă cu sens pentru

* Joc de cuvinte în engleză: „better red than dead".

umanitatea occidentală astăzi, în fața dilemelor politice ale lumii contemporane.

După cum sugerează tot ceea ce am spus, am impresia că noi toți, Estul și Vestul, ne confruntăm cu o sarcină fundamentală, din care decurge tot restul. Sarcina aceasta înseamnă a rezista – vigilent, conștient, atent, cu totală dăruire la fiecare pas și peste tot – inerției irațională a puterii anonime și impersonale: puterea Ideologiilor, Sistemelor, Aparatelor, Birocrației, Limbajelor artificiale și Sloganurilor politice. Trebuie să rezistăm presiunii sale complexe și total alienante, fie că ia forma consumului, reclamei, represiunii, tehnologiei, sau clișeului – toate rude apropiate ale fanatismului și surse ale gîndirii totalitare. Trebuie să ne alegem standardele din lumea naturală, fără teamă de ridicol și să reafirmăm valoarea contestată a acesteia. Trebuie să onorăm, cu smerenia înțeleptului, limitele lumii naturale și misterul care se află dincolo de ele, admițînd că există ceva în ordinea Ființei care depășește evident toate competențele noastre. Trebuie să ne raportăm constant la orizontul absolut al existenței noastre, pe care, dacă dorim, îl putem redescoperi și retrăi. Valorile și imperativele trebuie să devină punctul de pornire al tuturor acțiunilor noastre al experienței de viață atestată personal, contemplată deschis și necenzurată ideologic. Trebuie să avem încredere în glasul propriei conștiințe mai mult decît în speculațiile abstracte, și să nu imaginăm altă responsabilitate în afara aceleia către care ne cheamă acest glas. Nu trebuie să ne fie rușine că sîntem capabili de dragoste, prietenie, solidaritate, înțelegere, toleranță. Dimpotrivă, trebuie să readucem aceste dimensiuni fundamentale ale umanității noastre din exilul lor „privat" și să le acceptăm ca singurul punct de pornire autentic al unei comunități umane pline de sens.

Știu că toate acestea sună foarte general, nedefinit și nerealist, dar vă asigur că aceste cuvinte, aparent naive, izvorăsc dintr-o experiență de viață foarte concretă și nu întotdeauna ușoară.

Avangarda puterii impersonale, cea care împinge lumea pe calea ei irațională, mărginită de natura devastată și de rampe de lansare, este reprezentată de regimurile totalitare ale timpului nostru. Nu le putem ignora, scuza, ceda sau accepta jocul, devenind asemenea lor. Sînt convins că le putem face față cel mai bine dacă le analizăm fără prejudecăți, învățînd din aceasta și opunîndu-le ceva radical diferit, diferență născută dintr-o luptă continuă împotriva răului pe care ele îl întruchipează cel mai clar, dar care se află peste tot, chiar în fiecare dintre noi. Acest rău este mai puțin amenințat de rachetele destinate unui stat sau altul, decît de propria noastră hotărîre de a-l nega, de revenirea oamenilor la ei înșiși și la responsabilitatea lor față de lume. Cea mai bună apărare împotriva totalitarismului este pur și simplu să-l alungăm din sufletele noastre, din preajma noastră, din țara noastră, să-l exilăm din lumea contemporană. Cel mai bun ajutor pentru toți cei ce suferă sub regimuri totalitare este confruntarea cu răul pe care îl constituie un sistem totalitar, din care el își trage puterea și își hrănește „detașamentul de avangardă".

Dacă nu mai are a cui avangardă sau consecință extremă să fie, regimul totalitar nu va mai avea nici o bază. Reafirmarea

responsabilității umane este bariera cea mai naturală în calea iresponsabilității. Dacă, de exemplu, potențialul spiritual și tehnologic al lumii dezvoltate este utilizat cu adevărat responsabil, nu numai sub presiunea intereselor egoiste după profit, se poate preveni transformarea sa iresponsabilă în armă de distrugere. Are, desigur, mult mai mult sens să acționăm în sfera cauzelor, decît să răspundem pur și simplu efectelor. În caz contrar, de regulă, singurul răspuns posibil constă în utilizarea unor mijloace la fel de imorale. A urma o astfel de cale înseamnă a continua răspîndirea răului iresponsabilității în lume, producînd astfel otrava din care se hrănește totalitarismul.

Sînt pentru „o politică antipolitică": adică pentru o politică ce nu constituie o tehnologie a puterii și manipulării, a conducerii cibernetice exercitate asupra ființelor umane sau o artă a utilului, ci un mijloc de a căuta și găsi sensul vieții, de a o proteja și servi. Sînt pentru politica definită ca moralitate practică, pusă în slujba adevărului, esențial umană, ca grijă umană măsurată pentru semeni. Presupun că este, în această lume, o cale foarte nepractică și greu de aplicat în viața de fiecare zi. Dar nu știu o altă mai bună.

Cînd am fost judecat și apoi cînd mi-am executat condamnarea, am avut experiența directă a importanței și forței benefice a solidarității internaționale. Voi fi întotdeauna recunoscător pentru aceasta. Dar nu cred că noi, cei care căutăm să proclamăm adevărul în condițiile noastre, ne aflăm într-o poziție asimetrică, sau că numai noi trebuie să cerem și să așteptăm ajutor, fără a fi capabili să și oferim ajutor în direcția din care îl primim.

Sînt convins că ceea ce numim „dizidență" în blocul sovietic este o experiență modernă specială, experiență a vieții în chiar bastioanele puterii dezumanizate. „Dizidentul" are prilejul, și chiar datoria, de a reflecta la această experiență, de a o atesta și de a o transmite celor ce au avut norocul să nu treacă prin ea. Astfel și noi îi putem ajuta într-un fel pe cei care ne ajută, îi putem ajuta în interesul nostru comun, în interesul umanității.

O asemenea experiență fundamentală este aceea că politica antipolitică este posibilă și poate fi eficientă, chiar dacă, dată fiind natura ei, nu i se poate calcula efectul în avans. Acest efect, în mod cert, este de o cu totul altă natură decît ceea ce consideră Occidentul succes politic. Este ascuns, indirect, pe termen lung și greu de măsurat. Adesea, el există numai pe tărîmul invizibil al conștiinței sociale, și acolo este aproape imposibil de determinat ce valori ia și în ce măsură contribuie la modelarea dezvoltării sociale.

Devine totuși evident – și cred că aceasta este o experiență esențială și universală – că o singură persoană în aparență lipsită de putere, care are curajul să strige adevărul și să-l susțină cu întreaga sa ființă și viață, are, surprinzător, mai multă putere, deși lipsită de drepturi cetățenești, decît mii de alegători anonimi. Devine evident că și în lumea de azi, în special în această fortăreață expusă unde vîntul bate aprig, este posibil să opui experiența personală și lumea naturală unei puteri așa-zis „inocente", și să-i demaști vinovăția, așa cum a făcut-o autorul *Arhipelagului Gulag*. Devine evident că adevărul și moralitatea pot constitui un nou punct de pornire pentru politică și pot avea,

chiar şi azi, o putere politică de netăgăduit. Strigătul de alarmă al unui singur om de ştiinţă curajos, împresurat şi terorizat, undeva într-o provincie, de o comunitate turbată, se poate face auzit peste continente, şi poate răzbate pînă în conştiinţa atotputernicilor acestei lumi, mai clar decît brigăzi întregi de propagandişti plătiţi, care vorbesc numai pentru ei. Categorii cu totul personale, ca binele şi răul, au încă un conţinut neambiguu şi, în anumite împrejurări, sînt în stare să clatine o putere aparent de neclintit, împreună cu armata ei de soldaţi, poliţişti şi birocraţi. Devine tot mai evident că politica nu trebuie să rămînă apanajul profesioniştilor, şi că un simplu electrician, cu capul pe umeri, cinstind ceea ce îl transcende şi eliberat de frică, poate influenţa istoria naţiunii lui.

Da, politica antipolitică este posibilă. Ea este o politică ce se face de „jos în sus". Politica poporului şi nu a aparatului. Este politica născută din inimă şi nu din teze. Nu este o întîmplare că această experienţă dătătoare de speranţă trebuie trăită aici, pe aceste creneluri macabre. În condiţiile vieţii noastre mohorîte, sîntem obligaţi să coborîm pînă în adincul fîntînii înainte de a putea vedea stelele.

Scriind despre Charta '77, Jan Patocka a folosit termenul „solidaritatea celor loviţi". Se gîndea la cei care au îndrăznit să înfrunte puterea impersonală, opunîndu-i singurul lucru pe care ei îl aveau la dispoziţie: propria lor umanitate. Perspectiva unui viitor mai bun nu depinde oare de comunitatea internaţională a celor loviţi, a acelora care, ignorînd frontierele de stat, sistemele politice, blocurile de putere, şi rămînînd în afara jocului politicii tradiţionale, fără a aspira la titluri şi funcţii, vor încerca să transforme într-o reală forţă politică un fenomen atît de ignorat de tehnicienii puterii – fenomenul conştiinţei umane?

traducere de *Daniela Rusu*

NOTE

1. Václav Belohradský, *Krize Eschatologie Neosobnosti* (*Criza escatalogiei impersonalului*), Londra 1982.

2. Nota editorului: Contextul importantei contribuţii a lui Havel la dialogul transeuropean în cadrul mişcării pentru pace este prezentat în *Voices from Prague – Documents on Czechoslovakia and the Peace Movement* (*Voci de la Praga. Documente privind Cehoslovacia şi mişcarea pentru pace*), ed. Jan Kavan şi Zdena Tomin, Londra, 1983. Eseul său cel mai important privind acest subiect este *Anatomy of a Reticence. East European Dissidents and the Peace Movement in the West* (*Anatomia unei reticenţe. Dizidenţii din Europa de Est şi mişcarea pentru pace occidentală*), Stockholm, 1985 şi Londra, 1987.

3. Jan Patocka, *Kacirské Eseje*, München 1980, tradus sub titlul *Essais hérétiques*, Paris, 1981.

G. M. Tamás

*Iresponsabilitatea politică a intelectualilor**

Cînd ploaia ploieşte
Şi gîsca clipeşte
Puţin ştie bobocul
Ce gîsca gîndeşte.
Anon

De obicei, se consideră că responsabilitatea este ceva în care poţi fi tu însuţi implicat atunci cînd te afli, într-un fel sau altul, prins de o obligaţie contractuală consimţită. Exercitarea unor numeroase ocupaţii mercantile implică responsabilitatea, adeseori modelată după ideea de angajament: furnizarea la timp a mărfurilor, respectarea unor parametri general impuşi şi altele ca acestea. Într-adevăr, multe activităţi mercantile au standarde de excelenţă relativ precise. De pildă, calitatea poate fi, şi adeseori este, atît de precis definită încît eşecul unui negustor de a se ridica la nivelul ei poate fi, şi adeseori este, considerat ca un caz de resortul curţilor de justiţie, sau ca ceva care ar trebui garantat printr-o asigurare.

Dar, comerţul nostru este în mod notoriu lipsit de acest fel de standarde clar circumscrise. Într-un fel, această lipsă de standarde este mîndria noastră: ea este misterioasă şi e unul dintre principalele noastre argumente împotriva cenzurii. Intelectualii moderni, cu excepţia unor excentrici cu reputaţie proastă de felul lui Dostoievski, vor pretinde fără urmă de ambiguitate că sînt iresponsabili. Se susţine că urmărirea legală a unor interferenţe cu discursul sau cu scrisul lor ar fi o violare a unui drept fundamental, o serioasă limitare a libertăţii. De obicei noi pretindem o libertate neîngrădită chiar şi pentru declaraţiile cele mai deschis provocatoare. Cunoaştem cu toţii dilema familiară: broşurile în favoarea terorismului sînt ipostaze ale libertăţii de exprimare şi privilegiate ca atare, în timp ce *actele* de terorism sînt pedepsibile de lege. Aruncătorul de bombe cel-cu-minte-slabă este deci răspunzător, iar demagogul învăţat, nu. Nu voi discuta acest paradox pentru că, şi eu, tind să cred că, în ansamblu, intelectualii nu sînt responsabili şi că, deci, e de preferat să nu li se ceară seama pentru ceea ce spun.

Mai degrabă, problema este de ce oamenii din epoca modernă au ajuns la

* G. M. Tamás, "The Political Irresponsabilities of Intellectuals", în I. Maclean, A. Montefiore, P. Wichledinton, *The Political Responsabilities of Intellectuals*, Cambridge University Press, 1990.

concluzia că, la urma urmei, în ciuda a toate, intelectualii ar putea fi răspunzători. Aș mai vrea să descopăr dacă o astfel de responsabilitate – presupus morală – și libertatea de exprimare sînt cît de cît conciliabile.

În primul rînd, dați-mi voie să spun că nu neg faptul că intelectualii *ar trebui să fie* responsabili. Ar fi frumos dacă lucrurile ar sta, cu adevărat, întotdeauna așa. A fi responsabil face parte din demnitatea cuiva, din maturitatea sa morală sau *Mündigkeit*. Responsabilitatea politică ar reprezenta maturitatea culturii spirituale. În orice caz, această dorință pioasă nu-mi poate schimba convingerea că lucrul este, vai, imposibil.

Pare de la sine înțeles că oricine își poate închipui că intelectualii sînt răspunzători de opera lor, dacă acel oricine e înclinat să creadă că a putut stabili criterii standard de apreciere în domeniul spiritualității – adică dacă acel oricine crede că ar cunoaște sau, cel puțin, ar rîvni să descopere ce sînt, să zicem, binele, adevărul și frumusețea. Nu este deloc întîmplător faptul că aceia care sînt gata să-i persecute pe intelectuali pentru opiniile lor, sau care ar fi înclinați să se alăture celor care-i blamează pentru starea deplorabilă a lumii, nu sînt, de regulă, scepticii sau relativiștii. Hai să le spunem – căci așa e la modă – dogmatici. (Îmi pare rău că nu pot inventa niște termeni pe măsura celor ai profesorului Gellner, de pildă alesele: "Narodnicii de la North Oxford" sau "Cazuistica Mayflower"). Dogmaticii apar în felurite ipostaze. Îngăduiți-mi să vă relevez cîteva.

Unii raționaliști (de pildă, Sir Karl Popper) consideră că, din moment ce rațiunea este cel mai comun atribut al umanității, odată ce oamenii inteligenți pot deveni apologeții unor cauze ignobile, acest fapt n-ar fi decît o dovadă a maliției și ticăloșiei lor înnăscute. Eu nu neg că platonismul politic ar putea avea urmări dezastruoase; problema este dacă adepții acestei doctrine sînt rău intenționați sau, pur și simplu, greșesc.

Apărătorii conservatori ai dreptului natural cred precum regretatul Leo Strauss (aparent) că există o tradiție privind ce anume este drept pentru Om, pe care nimeni nu-și poate permite să o ignore; cei ce se prefac că o ignoră ori se amăgesc, ori sînt de-a dreptul ostili preceptelor morale stabilite de antici.

Populiștii romantici de genul lui Soljenițîn merg încă și mai departe: ei cred – și părerile lor au o puternică influență în estul Europei – că există un fel de *chemare* pentru oricine se avîntă pe tărîmul preocupărilor intelectuale, și că miezul acestei chemări nu este altul decît însăși responsabilitatea. Sufletul unui intelectual autentic este luminat dinlăuntru; semnele exterioare ale acestei condiții sînt, cum era de așteptat, profunzimea, convingerile ferme, lipsa de frivolitate. Cei care nu izbutesc să audă chemarea, dar care totuși scriu, sînt doar niște trădători demonici; această chemare îi conferă intelectualului *drepturi* aparte: privilegiul de a-i conduce pe cei ce n-au văzut lumina. Cel care nu este și un profet este un ticălos.

Vizionarii religioși, de genul acum trecutei în neființă Simone Weil, sînt încă și mai simpli în aserțiunile lor. Doctrina radicală a liberului arbitru, propagată de albigenzi și cathari, ne lasă alegerea între mîntuire și osîndă; după părerea ei,

dizgrația (de exemplu faptul de a fi născut evreu) te poate face să ignori, fără îndoială, făgăduința mîntuirii prin Unica Biserică Adevărată. Nici nu s-ar putea mai rău. Dar cei ce se împotrivesc conștient Mîntuitorului, propunînd în locul credinței în El diverse sofisticării, sînt pe drept prigoniți și osîndiți și în această viață pămîntească a lor. N-au nici un drept, ci numai obligații. Restul nu este decît trufie deșartă.

Desigur, este ușor să-i critici pe dogmatici în perioade istorice în care domină ideologiile sceptice. Totuși, oricît de mult ar dori cineva să ocolească relativismul, responsabilitatea politică – ni se spune – este un soi de „idee socială" și are mare nevoie de acceptare. Dacă ar fi acceptată, cred că ea ar intra în conflict cu valorile care ne sînt dragi, valori care ar putea face tolerabilă epoca asta a noastră necredincioasă și laicizată (dacă nu cumva ne închipuim, despre caracterul acestei epoci, că ar fi cel mai perfect cu putință). Hai să ne imaginăm ce s-ar putea întîmpla dacă dogmaticii și-ar croi drum în lumea *contemporană*. Este limpede că noi trăim în mijlocul unei pluralități de credințe și indiferențe. Această realitate, cred, este un neînsemnat substitut pentru adevărata libertate intelectuală, întrucît niște soliloquii paralele nu ne pot dărui – cel puțin asta este convingerea mea – o cultură demnă de acest nume. Totuși, cred că orice om în deplinătatea facultăților sale mintale preferă asta mai degrabă decît pe monseniorul Torquemada sau pe președintele Mao Țze-Dun. Dacă am introduce în această stare de fapt o puternică idee a responsabilității politice a intelectualilor, a răspunderii directe pentru opera și consecințele operei lor *printre necredincioși*, le-am limita, probabil, sfera cercetărilor, i-am face să se teamă de abordarea unor probleme fundamentale și le-am descuraja pînă și ultima fărîmă de onestitate profesională: căutarea lipsită de prejudecăți. Eu nu cred că năzuința spre adevărul obiectiv și universal – fie și în domeniul eticii – este o strădanie nesăbuită. Dar dacă acest scop este doar tolerat în contextul unor concepții emoționale sau subiectiviste, atunci trebuie să ne punem în gardă. Nimeni nu-i mai gelos decît un tolerant.

Dacă sursa adevărului este autoritară – scriptura, credința, revelația – acceptarea unui asemenea adevăr se cheamă *ortodoxie*. Orice opinie contrară, de conivență cu alții, înseamnă *erezie*. Spre deosebire de un conflict laic de idei, *erezia* poate fi amendată. Ereticii se pot îndrepta, căi, reforma. În creștinism, se poate ajunge la adevăr prin consimțămînt, deoarece criteriile lui sînt criterii de interpretare; astfel, ele depind de construcția unei expuneri epice, al cărei sens inalterabil este restabilit de tradiție. Sensul tradiției este stabilit și susținut de o instituție investită cu o autoritate supraomenească. În cadrul unei biserici drept-credincioase, adică ortodoxe, predicatorul este răspunzător nu pentru faptul că învățăturile lui ar fi neplăcute pentru semenii săi, ci pentru că, întîi de toate, din moment ce pentru un creștin adevărul *este* dat, o credință greșită este, *ipso facto*, un rău din punct de vedere moral; în al doilea rînd, din moment ce adevărul *poate* fi descoperit și cunoscut – de exemplu, prin minuni și martiri – iar celor prea opaci pentru a-l putea descoperi, el le poate fi revelat prin grația divină, ar fi

nevoie de o rea voință încăpățînată pentru a stărui în falsitate; în al treilea rînd, din moment ce greșeala *poate* fi îndreptată – biserica e una și infailibilă – a stărui în greșeală însemnă a rezista adevărului revelat, deci a te osîndi singur. În consecință, omul răspunde față de sine și față de Dumnezeu. Dar aceasta nu este, bineînțeles, o responsabilitate *politică*. Ereticul își va fi dus turma pe căi greșite, dar erezia este păcat, indiferent de urmări. Împărăția în cauză nu este a lumii acesteia, destinul comunității (cu tot respectul pentru *Evanghelia socială*) nu este treaba bisericii creștine. Pare limpede că orice comportament politic poate fi eretic: dar cele mai multe erezii nu au nimic de a face cu politica, deși ar putea deveni cauze ale unor fenomene de natură politică.

Astfel, nici la credincioși nu putem întîlni o responsabilitate politică. Biserica este o formă de guvernămînt intolerantă față de greșeală, și care promulgă legi împotriva greșelii, dar – cel puțin la modul ideal – nu promulgă legi pentru propriul ei bine și în propriul ei nume. Acest lucru este adevărat chiar și atunci cînd capul ei este un monarh secular, ca în Anglia. Imensa sarcină de a ilustra și a apăra învățăturile bisericii originare, primitive – de unde permanenta referire la un soi de istorie – îngăduie greșeala. Acesta este un risc uriaș pentru justificarea cuiva, *ergo* pentru mîntuire, dar asta nu afectează binele comun.* În mod paradoxal, dacă creștinii nu izbutesc să apere civilizația creștină, ei pot fi responsabili politic față de *necredincioșii* care ar putea îndrăgi această civilizație, întrucît nu sînt capabili să păstreze un bun care se presupune că le-a fost încredințat și care este considerat *de alții* drept o cale spre binele comun.* (Tot așa cum de la moștenitorul unei valoroase colecții de picturi se așteaptă să expună tablourile pentru public și să nu le vîndă în străinătate, întrucît am ajuns să-i considerăm colecția ca o parte simbolică a patrimoniului nostru comun). Dar ei nu vor fi răspunzători politic în calitatea lor de *creștini*. Tot așa, teologii creștini nu sînt *politic* răspunzători față de politica lor, dacă sînt eretici, dar pot fi considerați ca răspunzători din punct de vedere politic într-o societate pluralistă, în calitate de *cetățeni* care risipesc o moștenire prețioasă, și deci nu în calitatea lor de intelectuali. Responsabilitatea lor nu va depinde de faptul că doctrina creștină este adevărată, și nici de adecvarea în operelor hermeneutice consacrate ei.

Dacă scepticii contemporani consideră că o bună parte din creștinism este bună pentru noi, fără ca, totuși, să creadă în aceasta, ei pot într-adevăr clama că slujitorii bisericii în calitate e oameni ai bisericii, au un soi de responsabilitate. Dar dacă acești sceptici vor considera că acei oameni ai bisericii sînt responsabili din punct de vedere politic, ar trebui să ceară ca aceștia din urmă să fie ortodocși, ceea ce, pentru un sceptic, ar fi evident, absurd. Noi putem dori, în numele civilizației noastre, ca slujitorii bisericii să fie așa, dar dorința noastră e străină standardelor specifice ale argumentelor teologice. Bisericile pot – și poate că ar trebui – să fie

* Am scris aceasta și ceea ce urmează avînd în minte dezbaterea cu privire la hirotonisirea femeilor-preot în cadrul Bisericii Angliei.

silite să-și facă datoria tradițională în cadrul societății, dar nu-i treaba scepticilor să retușeze dogmele în așa fel încît ele să se potrivească cu țelurile lor sociale. Oricît de devastator ar putea fi impactul îngăduinței bisericii în privința dogmei, teologii sînt răspunzători numai față de forma lor spirituală de guvernămînt, nu într-un sens politic laic.

Să încercăm să schițăm, pe scurt, ce s-ar putea întîmpla într-o formă de guvernămînt care este și ecleziastică și seculară în același timp, și care poate acorda, cum s-a mai întîmplat, o dublă cetățenie. Dacă am pune în practică ideile gallico-janseniste ale lui Saint-Cyran și ale clanului Arnauld, o dată cu ideea anglicană originală, într-o astfel de formă de guvernămînt fiecare cetățean este presupus a fi un drept-credincios. Oare, într-o asemenea formă de guvernămînt, argumentul teologic eronat poate deveni obiect de responsabilitate politică? Un adept al lui Hobbes, dorind pacea regatului și terorizat de existența facțiunilor și de războaiele civile inspirate de religie (și Hobbes chiar *este* răspunsul politic la ideea anglicană) va trebui să răspundă afirmativ. Orice teologie este acceptabilă pentru un hobbesian cu condiția să poată aduce unitatea și pacea. Pentru el, ceea ce contează este *forța* de legitimizare și de persuasiune a teologiei. Pentru creștinii înșiși, bineînțeles, nu asta contează. Soluția lor va fi recurgerea la religia naturală și la teologia naturală, cu alte cuvinte la credință și Scriptură. Vor încerca – și chiar așa au și făcut – să tindă spre pace, căci dacă noi alegem această dublă cetățenie, adevărul nu poate decît să devină o problemă politică. Numai că lupta politică nu poate decide unde este adevărul: acest fapt este hotărît dinainte prin alte metode. Problemele religioase sînt rezolvate în această *formă de guvernămînt* prin decrete sau consens, astfel că partea rațional-spirituală, intelectuală a teologiei va eluda responsabilitatea politică. De aceea, în treacăt fie spus, ultramontaniști ca Joseph de Maistre, sînt, în adîncul sufletelor lor, niște hobbesieni.

Dacă ar fi să luăm în serios responsabilitatea intelectualului – în absența ortodoxiei – eroarea nu poate fi scuzată moral. De ce nu poate greși cineva cu bună credință? Pentru că ideea responsabilității presupune, evident un grad acceptat de perfecțiune. În ce altceva poate consta, atunci, comportarea iresponsabilă a intelectualului decît în neputința lui de a se menține la înălțimea acestor standarde prestabilite? Dată fiind importanța alegerilor (deciziilor) și procedeele aplicate în cursul activității intelectuale, argumentele autocontradictorii sînt condamnabile din punct de vedere moral. *A fortiori*, ipotezele ce se demonstrează a fi păgubitoare în politică ar trebui privite ca sfaturi rele, iar gînditorii în cauză condamnați. Dar ce se întîmplă dacă nici elita intelectuală și nici publicul mai larg nu ajunge la un acord în ceea ce privește definiția răului? Eu cred că dacă în *litterae humaniores* nu poate fi stabilit un grad al perfecțiunii, o puternică doctrină a responsabilității politice este, în cel mai bun caz, prezumțioasă. Dar căutarea unui asemenea grad al perfecțiunii pare să contravină spiritului epocii. Nu se poate vorbi despre o astfel de responsabilitate decît în numele unor adevăruri dobîndite, luate în posesie.

Se poate afirma că urmările evident păgubitoare ale unei teorii date, adoptate

sau propagate vor compromite teoria ale cărei consecințe se consideră că sînt. Dar poate fi pus acest lucru pe seama modului cu totul specific în care noi avem acces la cunoașterea cauzalității sociale? Sau, ca să repetăm vechea întrebare: este Houston Stewart Chamberlain răspunzător pentru Auschwitz? Este Karl Marx răspunzător pentru Gulag? Sînt, oare, toți acei doctrinari enumerați în cartea lui Hannah Arendt *Originile totalitarismului* răspunzători pentru ororile secolului al XX-lea? Oamenii consideră că nici măcar complicitatea declarată, asocierea fățișă cu cei vinovați de genocid în masă n-au alterat *opera* unor figuri ca Lukàcs, Bloch, Brecht, Maiakovsky, Pound, Jünger, Heidegger, Gentile, Priestley, MacDiarmid sau Upward. În general se consideră că asemenea vicii sînt defecte personale, ca și în cazul altor cetățeni – cu alte cuvinte, intelectualii, în calitatea lor de intelectuali, nu sînt răspunzători. Oare Merleau-Ponty poate fi iertat pentru justificarea vicleană, sau, mai bine zis, pentru pledoaria în favoarea proceselor teroriste și a lagărelor de concentrare din Uniunea Sovietică numai pentru faptul că toate cărțile sale n-au avut urmări? Eu nu cred. Nu vrem să cenzurăm scrierile unor astfel de oameni dezgustători, căci nu acceptăm cenzura sub nici o formă. Noi prețuim libertatea de exprimare mai mult decît onestitatea intelectuală, conform unor criterii după care, în această lume a lipsei de credință, sîntem incapabili să ajungem la un consens. Dar dacă așa stau lucrurile, mai este oare posibilă critica după criterii morale a unei asemenea capodopere a autoînjosirii cum este carte lui Sartre *Les Communistes et la paix*? Sînt oare relativiștii culturali pregătiți să apere sistemele de înfometare în masă planificate de la centru ca pe o pură și dură manifestare a ceva înrădăcinat în lumea a treia contemporană? Răspunsul rămîne același: oricare ar fi adevărul, *trebuie lăsați să se exprime* liber.

Să încercăm pentru moment să inversăm argumentația. Să ne gîndim la intelectualii cărora, nepăsîndu-le de ce s-a spus mai sus, *se simt* răspunzători. De ce se simt răspunzători? Pot aborda această problemă doar indirect, printr-un exemplu ce m-a intrigat multă vreme. Toți cei ce sînt la curent cu istoria intelectuală acestui secol, știu că documentele autocritice și pline de căință ale comuniștilor umplu kilometri de rafturi de bibliotecă, pe cînd naziști nu se căiesc de loc. De ce? Am afirmat în cartea mea, *L'oeil et la main*, că asta se întîmplă din pricina faptului că naziștii sînt sinceri, pe cînd bolșevicii sînt mincinoși. Și ce înseamnă asta? Ideologiile de genul celor pomenite mai sus anunță un fel de făgăduință mesianică. Făgăduința comunistă este succesoarea Marii Tradiții: este universalistă prin conceptul ei de unitate, de „identitate umană intrisecă" – dacă e să-l citez pe Kolakowski – prin repudierea oricărei medieri instituționale sau raționale, prin viziunea ei implicit milenaristă despre Om, care poate fi izbăvit relativ ușor printr-o schimbare a naturii lucrurilor, realizabilă printr-o acțiune eroică. Cineva încă mai poate – și mă cutremur la acest gînd – să fie comunist și să nu dorească decît binele suprem al fiecăruia. Iar făgăduința mesianică a comunismului nu este doar o vulgară speranță în fericire; este o făgăduință a autoperfecționării, a comunității, a libertății

interioare și exterioare, toate așezate sub imperiul iubirii omenești desăvîrșite.

Comunistul poate fi un fanatic care merge pe căi greșite – și, firește, un călău, un birocrat, un cinic – pe cînd nazistul va fi, cel mai probabil, un ticălos pur și simplu. Național-socialismul ne sugerează că totul va fi bine pentru *noi*, pentru *rasa noastră*, că restul oamenilor au interese care nu merită să fie respectate, întrucît ei sînt ceilalți și, în consecință, sînt niște suboameni; că trebuie să încetezi să gîndești, să fi doar gata să execuți supus ordine și să fi neîndurător. Aceasta este o ideologie pentru *Landsknechte*, nu pentru intelectuali. Comuniștii pocăiți demonstrează adevărul faimoasei demonstrații a lui La Rochefocauld despre ipocrizie și, anume, că ar fi o reverență a viciului în fața virtuții. Ex-comuniștii măcinați de remușcări – oricît de plicticoși ar fi pînă la urmă – constituie totuși o mărturie a forței sociale a ideilor. Ei simt că dacă un crez a fost sorgintea unor fapte condamnabile, trebuie să-și asume răspunderea, fie pentru faptul că au greșit în realizarea unei idei nobile, fie pentru că au fost destul de idioți ca să creadă într-o idee ale cărei neajunsuri trebuiau să le vadă limpede de la bun început. Intelectualii bolșevici credeau că incapacitatea lor de a recunoaște caracterul demagogic, tendințele criminale și viciile lăuntrice ale unei doctrine, adică faptul de a da dovadă de *lipsă de onestitate intelectuală și pricepere*, trebuia să-i facă să se simtă răspunzători și rușinați.

Aceasta nu a fost o *epoché* – adică o suspensie a judecății – sceptică, ci una fanatică: renunțarea voluntară la metodă, la raționamente, la argumente, la ascultarea unei *altera pars*, ș.a.m.d. Acești oameni au crezut că trebuie să facă penitență nu numai pentru faptele rele în sine, ci și pentru greșelile intelectuale care au făcut ca acestea să fie posibile.

Putem oare spune față de cele expuse mai sus, că procesul de conștiință, prin care își asumau responsabilitatea pînă și pentru cuvintele lor, ar fi gratuit și chiar fără sens? Putem oare spune – ignorînd eventuala lor schimbare sufletească pasională – că marii seducători de suflete sînt nevinovați? Putem, oare, face abstracție de această *experiență* a responsabilității considerînd-o doar un vaier irelevant? Eu cred că nu. Deși, în această epocă de scepticism neîndurător, lucrul este cît se poate de neplăcut, căci acești ex-comuniști care se căiesc sînt niște dogmatici (în opoziție cu scepticii), cred că există un adevăr în Marea Tradiție (greco-iudeo-creștină) și că acest adevăr a fost trădat. Pentru că cred că adevărul cere mai mult decît o simplă testare; el cere *fidelitate*: o loialitate a memoriei, a amintirii unui adevăr deja descoperit și inerent gîndirii noastre europene. Ei par să creadă că uitarea, mai degrabă decît o simplă eroare metodologică, i-a determinat pe unii să confunde socialismul revoluționar cu umanismul radical pe care acesta și-a propus să-l întruchipeze. Mă rog, azi, infidelitatea nu mai este considerată *foarte* condamnabilă. A-ți menține un crez cînd nu mai ești constrîns de obligații contractuale clare înseamnă, în zilele noastre, să depășești limitele datoriei morale stricte. Totuși acesta poate fi un caz ce implică responsabilitatea, cu condiția să existe sau să fi existat un lucru căruia să-i poți fi credincios. Totul pare să depindă de care anume sînt crezurile noastre.

Comunismul, spre deosebire de fascism, n-a rupt, din punct de vedere intelectual, cu Marea Tradiție, și nu s-a deschis relativismului eroic al unui Nietzsche sau al unui Sorel. Prin urmare, el se pretează la reconvertire morală, dar tocmai din pricina asta e mult mai primejdios pe termen lung: pur și simplu poate fi reactivat de oameni cumsecade și de bună credință. Și să ni se îngăduie să amintim aici că în joc nu sînt niște fleacuri, ci este vorba de genocid curat. Această fidelitate ipocrită și morbidă le-a permis ex-comuniștilor dezamăgiți și rușinați să se simtă răspunzători. Această abilitate a lor era legată de un cadru al unei gîndiri morale, de o credință puternică și cu rădăcini în tradiție, care confruntată dramatic cu o versiune deformată a ei înseși, s-a dovedit încă destul de viguroasă pentru a depăși inhibițiile și restricțiile moderne. Capacitatea lor de a se simți responsabili se bazează pe o selecție de ordin moral încremenită în tradiție și credință. Asta ne îngăduie să negăm și să denunțăm nelegiuirile, cînd au fost comise într-o stare mentală presupusă a se ridica la înălțimea spiritului – în fapt, a unui spirit poluat pînă la sacrilegiu; cînd este limpede (prin însăși structura *internă* a acestei tradiții) că acțiunea a dezmințit cuvintele și că cuvintele înseși au fost satanic contorsionate; cînd doar logica aceste gîndiri morale poate scoate la iveală oroarea deliberată pe care s-au construit atîtea afirmații cu rezultate fatale. Încă o dată, avem dreptul să facem acest denunț, *dar nu mai mult decît atît.*

Cei ce cred că valorile morale nu sînt decît un bastion pentru escrocii lași ai castelor de jos nu pot suporta o reconvertire morală. Ceea ce au simțit ei, odată păcatele lor expuse, n-a fost decît înfrîngere totală și pură disperare – vezi memoriile lui Speer, sau regretabilul *Kaputt* al lui Malaparte, *Strahlungen*-ul lui Jünger sau *Doppelleben*-ul lui Benn.

Toate acestea înseamnă, probabil, că scepticismul modern nu poate rezista unui conflict moral serios. Dacă scepticismul este, într-adevăr, caracteristica esențială a condiției intelectuale moderne, garanția împotriva intoleranței mitocănești și a persecuțiilor nedrepte n-o poate constitui decît o doctrină radicală a libertății de exprimare, o doctrină care să ne poată absolvi de responsabilitatea pentru orice idee am afirma, și de ceea ce alții, sau noi înșine, am putea deduce din ce am spus sau scris.

Dar dacă nu ne putem asuma responsabilitatea pentru ceea ce spunem, de ce naiba să mai spunem ceva?

traducere de *Aurel Covaci*

Tomaz Mastnak

*Societatea civilă în Slovenia: de la opoziţie la putere**

„Societatea civilă" este conceptul care rezumă democratizarea – sau tranziţia de la totalitarism la democraţie – în Slovenia şi pretutindeni în Europa socialistă[1]. Ca pretutindeni, conceptul indică deopotrivă o filosofie politică normativă şi una descriptivă. El ne ajută să analizăm şi să înţelegem larga varietate a luptei democratice. Trăsătura particulară a trecerii la democraţie în Slovenia este faptul că a fost iniţiată de noile mişcări sociale (NMS) – nu de intelectualii disidenţi, reformatorii comunişti sau elita Noii Stîngi – care au jucat un rol crucial în perioada de formare a societăţii civile. Reţeaua formată de acestea s-a numit „Scena Alternativă", sau pur şi simplu „Alternativa".

Termenul de „societate civilă" a fost introdus în 1983 la „Ce este alternativa", eveniment organizat de „Scena Alternativă" la Liubliana. El a fost folosit pentru a defini activităţile sociale autonome începînd din a doua jumătate a anilor '70 şi avea în vedere perspectiva acţiunii sociale independente în viitor[2]. Societatea civilă a fost o invenţie a „Alternativei" şi conceptul a fost în primul rînd aplicat inventatorilor săi, ca model analitic şi normă politică. Actorii „Scenei Alternative" – care au fost iniţial NMS – au fost consideraţi principalii actori în constituirea societăţii civile. Instituţiile sale erau privite ca instituţii cruciale în formarea societăţii civile, iar sfera publică alternativă drept catalizator al unui public independent. Este important faptul că, iniţial, societatea civilă a fost concepută mai degrabă ca alternativă, decît ca opoziţie. Ca sferă distinctă, independentă şi opusă sferei acţiunii de stat, ea putea fi considerată ca o formă de „socialism democratic"[3]. Este adevărat că la început ea a fost articulată ca „societate civilă socialistă", dar s-a văzut curînd că aceasta era o contradicţie în termeni, căci socialismul era înţeles ca un proiect ce tindea să şteargă distincţia dintre stat şi societatea civilă, pentru a crea o comunitate armonioasă, în timp ce distincţia stat-societate civilă era postulată ca normă democratică, înţeleasă ca o condiţie necesară a democraţiei şi opunîndu-se

* "Civil Society in Slovenia: From Opposition to Power", în *Studies in Comparative Comunism*, vol XXIII, nr.3/4 Autumn/Winter 1990, p.305-317, University of California.

astfel ideii de socialism. În cazul de față, distincția dintre stat și societatea civilă a constituit punctul de pornire pentru critica și respingerea sistemului autoconducerii, onsiderat a fi un proiect antistatal și antisocial. Abolind diferența dintre stat și societatea civilă, ambele ajung să fie subsumate unui sistem amorf de dominație și servitute voluntară. Ca atare, autoconducerea – ca ideal și ca realitate – era o creație diformă, deopotrivă Leviathan și Behemoth.

O altă consecință a conceperii societății civile ca alternativă a fost înțelegerea acțiunii sociale civile ca activitate pozitivă, care produce spații sociale noi, deschise, care crează o cultură alternativă și sfere publice independente, în loc de a se opune structurilor oficiale și de a încerca să le schimbe. Mai exact, ea era o provocare simbolică adusă sistemului și tocmai în acest sens ea era „antipolitică", într-un sistem în care politica era practicată mai mult ca acțiune represivă decît ca acțiune simbolică sau comunicativă. În privința Slovaciei, se poate spune că „antipolitica" a constituit etosul societății civile în perioada sa de formare. Societatea civilă poate fi numită, cum de fapt s-a și întîmplat, „cealaltă Slovenie" deși nu a fost niciodată concepută ca un pretins „polis paralel" despre care vorbea Benda în Cehoslovacia[4].

În textul de față doresc să descriu (1) formarea societății civile la sfîrșitul anilor '70 și începutul anilor '80, (2) politizarea sa, adică formarea societății politice în cea de-a doua jumătate a anilor '80, și (3) cele dintîi rezultate ale societății civile ajunse la putere în anii '90.

Stat versus societate civilă

„Punk" a fost prima nouă mișcare socială în Slovenia. Cînd a apărut, în 1977, ea era o subcultură a tinerilor și, retrospectiv, o putem înțelege ca o primă încercare de a constitui o societate independentă. Ea a fost și cea dintîi breșă în sistemul stabilit în Yugoslavia de fostul președinte Tito și ai săi „soldați ai revoluției" (așa cum obișnuiau să se autointituleze comuniștii ortodocși) cu scopul de a suprima liberalizarea din anii '60. Protagoniștii mișcării, cei dintîi care s-au eliberat de ideologia socialistă, au rebotezat lumea în care trăiau și au creat noi coduri culturale, *altri codici*, ca să folosim termenul lui Melucci[5]. Ideologia fiind liantul simbolic care menține unită societatea, această primă disoluție a ideologiei socialiste a dezagregat oarecum societatea însăși. Mișcarea „punk" nu numai că a introdus în Slovenia conceptul de viață socială independentă, dar a demonstrat că ea este chiar posibilă, inventînd, totodată, și primele elemente ale unui nou limbaj social și politic.

Deși autoritățile au răspuns prin represiune polițienească, ele nu au avut succes din trei motive. Cel dintîi l-a constituit abilitatea protagoniștilor mișcării de a iniția discuții publice privind acuzațiile inventate de poliție și răspîndite de mass media, deplasînd așadar conflictul de pe planul represiv pe cel ideologic. Cel de-al doilea rezultă din faptul că, pentru prima oară după zece ani de intensificată conducere comunistă dictatorială,

fragmentările ideologice și politice cultivate cu grijă de autorități în rîndul intelectualității și societății în genere au fost anulate. Ceea ce a urmat a fost o mai largă mobilizare a publicului independent – într-un fel, un „front democratic" – care condamna „șovinismul îndreptat împotriva tinerilor" practicat de autorități și, pe un plan mai general, utilizarea violenței pentru rezolvarea problemelor sociale. Cel de-al treilea motiv a fost faptul că organizația oficială de tineret (ZSMS) a cedat presiunilor „de jos", a stabilit legături cu segmentele critice și active ale tinerei generații antrenate în mișcarea „punk" și le-a ascultat argumentele. Astfel a devenit posibilă o discuție publică la care au participat toți cei interesați.

Și pentru că poliția și securitatea de stat reprezentau punctul forte al vechiului regim – ele fiind răspunzătoare numai în fața înalților conducători de partid și de stat, reprezentînd sursa de informare a acestora și executoarea voinței lor – eșecul represiunii polițienești a avut consecințe profunde. El a deschis drumul activităților sociale autonome. În anii următori, „autentice NMS" au apărut pretutindeni în țară: pacifiste, ecologiste, feministe, homosexuale, spirituale („new age"). Pe la mijlocul anilor '80, NMS și subculturile tinerilor au format o rețea alternativă care a rămas o vreme relativ acoperită. Actorii erau în principal tineri sub 18 ani, ceea ce arată că revoluția culturală a anilor '70 distrusese cu succes universitatea. Aproape nici un student nu a fost implicat, deși intelectualii tineri cu studiile terminate au jucat un rol însemnat, și cîțiva dintre cei mai capabili (unii neangajați în universități pentru că au fost declarați „inadecvați moral și politic"[6]) găsindu-și locul în „Scena Alternativă". Preocuparea lor a fost să evite riscurile avangardismului. Ei au devenit un grup printre alte grupuri, iar cea mai avansată teorie politică și socială a timpului a constituit o parte a culturii alternative. Această constelație a contribuit la o permanentă autoreflectare prin alternativă și înțelegerea clară a „ambientului" social și politic. În plus, intelectualii au fost în stare să respingă atacurile ideologice și politice păstrînd un spațiu deschis pentru ca alți protagoniști să-și spună cuvîntul.

Un rol însemnat în formarea „Scenei Alternative" l-a avut un post de radio local, *Radio Student* din Liubliana, programul său combinînd difuzarea de muzică cu analiza politică și discursul teoretic. În acest amestec de subculturi ale tinerilor, critica sistemelor totalitare, „post-marxismul" și psihanaliza lacaniană – cărora li s-au adăugat curînd probleme specifice ridicate de pacifiști, antimilitariști, ecologiști și feministe – și-a avut originea noua cultură politică. *Radio Student* a jucat un rol important în rafinarea perceperii mijloacelor de comunicare în masă, ceea ce a contribuit la crearea unor media alternative și la apariția unor publicații independente: broșuri, buletine, discuri, benzi, cărți, casete video. Dar aceasta este numai o parte a istoriei; nu mai puțin decisive au fost încercările de a influența sau de a prelua mijloacele de informare oficială. Cel mai mare succes în acest sens a fost săptămînalul *Mladina* al ZSMC, care la mijlocul anilor '80 a fost transformat în forum al societății civile democrate și în curînd a devenit cea mai influentă revistă politică din țară. În timp ce o serie de alte mijloace de informare

locală sau marginale s-au transformat la rîndul lor, cele centrale au rezistat noilor evoluții și au rămas închise noilor idei. Aceasta însemna că redactorii șefi continuau să rămînă servitorii fideli ai puterii, lucru care i-a nemulțumit pe ziariștii de rînd, un număr dintre ei organizîndu-se și declarîndu-se necondiționat răspunzători față de etica profesională și nu față de cea a partidului[7]. După mijlocul anilor '80, mijloacele de informare au început să se disperseze.

Acesta a fost momentul cînd intelectualii generației de mijloc au început să fie implicați în formarea societății civile. Un grup mai mult sau mai puțin consolidat, dar care avea o atitudine critică față de sistemul existent și era nemulțumit de rolul pe care îl juca în cadrul acestuia, a reușit să fondeze o revistă independentă, *Nova Revija*. Aceasta a fost probabil prima concesie majoră a autorităților, iar revista a devenit una dintre cele mai influente publicații de opoziție. Concomitent, asociațiile profesionale ale scriitorilor (acestea dintîi apropiate de *Nova Revija*), sociologilor și ale filosofilor s-au reactivat și au contribuit considerabil la „renașterea societății".

Societatea civilă versus societatea civilă

Eșecul represiunii polițienești nu a însemnat că autoritățile s-au împăcat cu ideea apariției societății civile. Statutul acesteia a rămas nesigur. NMS, principalii ei actori, nu au reușit să obțină recunoașterea legală, ceea ce le-ar fi îndreptățit speranța de a fi protejați de represiunea arbitrară a statului. O soluție a fost găsită prin stabilirea unui fel de contract cu ZSMS. NMS au devenit formal membre colective atașate ale ZSMS, fără a-și pierde prin aceasta autonomia. ZSMS s-a transformat într-un fel de umbrelă organizatorică pentru aceste mișcări, grupări și inițiative. Ambele părți au avut de cîștigat: NMS au devenit legale, iar ZSMS și-a sporit legitimitatea. Această simbioză nu trebuie interpretată ca o încercare de a integra NMS în sistem, sau ca o formă de supraveghere a lor, ci ca un pas decisiv către transformarea sistemului. Odată cu dezertarea ZSMS , monolitul politic a început să se dezintegreze. NMS, prin simpla lor existență, au introdus pluralismul: alți subiecți decît partidul au intrat în scenă și a apărut o pluralitate de forme de activitate și de organizare. Cu toate acestea, noua constelație a dus numai la o restructurare a represiunii împotriva actorilor cheie ai societății independente, iar societatea civilă s-a dovedit a fi un fenomen ambiguu. Dacă societatea civilă este o condiție sine qua non a democrației, ea însăși nu este cu necesitate democratică. Dacă nu există democrație fără societate civilă, nu este totuși imposibil să ne imaginăm o societate civilă fără democrație, sau chiar împotriva ei. După eșecul încercării de a elimina primele NMS prin intervenție represivă – ceea ce putea fi văzut ca un succes pentru societatea civilă pe cale de apariție – statul a renunțat la represiune, pe care a lăsat-o în seama societății civile. Violența socială concentrată în stat (ca să fac aluzie la o formulă marxistă) a fost dispersată și returnată societății, sau, altfel zis, statul a transferat o parte a competențelor sale societății

civile: violenţa a fost socializată şi statul s-a retras parţial.

Odată cu internalizarea violenţei de către societatea civilă, violenţa de stat a încetat să mai fie politică. Îndreptată iniţial împotriva protagoniştilor individuali ai „Scenei Alternative", violenţa s-a direcţionat acum împotriva apariţiei alternativei însăşi, tinzînd să elimine spaţiile sociale ale diferenţei şi alterităţii. Spaţiile speciale destinate producerii şi/sau consumării culturii alternative s-au închis unul după altul şi a devenit tot mai dificilă închirierea de locuri pentru adunări. Populaţia alternativă s-a fragmentat, căutîndu-şi refugiu în baruri, cafenele sau restaurante, de unde era din nou alungată, pe măsură ce aceste incinte se închideau, intrau în reconstrucţie sau impuneau o taxă de intrare, îşi redefineau scopul, refuzau să servească clienţii nonconvenţionali, ş. a. m. d. Populaţia alternativă era constant forţată să migreze, tot mai puţin numeroasă, tot mai fragmentată şi mai demoralizată. Prezenţa simbolică a „Alternativei"[8] în oraş a fost sistematic eradicată, cele mai multe graffiti şterse, autorii persecutaţi, afişele şi anunţurile rupte, etc. Toate aceste activităţi opresive şi represive erau în mod clar apolitice, neplanificate, fără sfori trase din culise, ele aveau realmente un caracter de masă. Motivele pentru închiderea sălilor erau de natură tehnică – urbanistică, trafic, higienă, prevenirea incendiilor, prevenirea urmărilor cutremurelor, izolare fonică. Totul a fost iniţiat, pus în practică şi executat de oameni care îi urau pe cei ce arătau şi se comportau diferit de ei, care doreau linişte noaptea, se temeau de SIDA, se plîngeau că se urinează pe la colţuri, etc. Ei acţionau în numele majorităţii morale, ca *vox populi*, instigîndu-i pe „cei responsabili" să ia măsuri. Ei s-au organizat în grupuri de vecini în zonele rezidenţiale, ca cetăţeni în comunităţi locale, ca „proprietari sociali" ai locurilor publice, ca lucrători în cafenele. Ei reprezentau conştiinţa socialistă şi sintetizau conştiinţa naţiunii. Această încercare de eliminare a spaţiilor sociale ale diferenţei şi alterităţii a fost o experienţă de „democraţie directă". Societatea civilă s-a întors împotriva propriului său potenţial democratic, fenomen pe care îl numesc totalitarism de jos.

Totalitarismul de jos nu ar fi putut avea cîştig de cauză, dar a rămas ca o trăsătură a redescoperitei societăţi civile şi care trebuie luată în consideraţie. Dacă el nu a putut elimina „Societatea Alternativă", aceasta nu a însemnat că nu a avut un impact asupra evoluţiei evenimentelor. Primele diferenţieri majore în cadrul societăţii civile au avut loc pe la mijlocul anilor '80.

Unii dintre cei implicaţi în activităţi sociale independente s-au autoexclus din discursul public şi din schimburile comunicaţionale cu „societatea în general". Ei au renunţat la strădania de a vorbi în public şi la speranţa de a se face ascultaţi, au încetat să se refere la dezbaterile publice şi la valorile comune. Au ales tăcerea ca „formă de comunicare" cu „societatea"[9]. Dar deşi au hotărît să păstreze tăcerea, ei au refuzat ca aceasta să le fie impusă. Nu au renunţat la activitatea lor, dar s-au întors către sine şi s-au dedicat lor înşile. Nu avem de-a face cu o formă de pasivitate. Mai degrabă trebuie să recunoaştem aici o nouă logică a activităţii sociale. Este vorba de activităţi sociale care nu au nevoie de un

adversar exterior și care, în practică, nu caută negarea vreunei poziții adverse, ci perceperea propriilor bariere și insuficiențe, acțiunea asupra propriilor limite și limitări, trăirea imposibilității lor. Le descriu drept „o implozie a socialului".[10]

Contra acestei societăți civile tăcute și invizibile, în implozie, manifestarea totalitarismului de jos a dus la o „explozie" a socialului: societatea civilă a reapărut definitiv. Pentru a rezista încercării de a eradica spațiile sociale ale diferenței și ale alterității, încercării de a elimina diferența și alteritatea din spațiul social, părți importante ale societății civile democratice și-au intensificat eforturile pentru a cîștiga atenția publicului. Aceste grupuri și-au orientat activitățile către public, prezentîndu-și programele, ideile și inițiativele concrete, răspunzînd calomniilor și acuzațiilor îndreptate împotriva lor. La mijlocul anilor '80, au fost organizate primele demonstrații independente, au fost scrise numeroase petiții, scrisori deschise și declarații publice, s-au ținut un număr de seminarii, feministele au apărut public, iar în 1984 s-a organizat la Liubliana o săptămînă culturală a homosexualilor. Un mare succes în popularizarea ideilor „Alternativei" l-a constituit inițiativa mișcării pentru pace care cerea recunoașterea obiecției de conștiință și introducerea serviciului civil ca alternativă la serviciului militar.[11] Atacurile furioase din partea armatei și a organelor publice – în special federale sau sîrbe – au asigurat acestei inițiative un loc important în mass-media. Ideea a devenit general cunoscută și, odată cu ea, și alte idei care formau imaginea socială și politică a NMS. Prin 1986/87 cea mai mare parte a societății slovene le acceptase deja.[12]

Ce s-a întîmplat poate fi explicat cu ajutorul interpretării date de Kant revoluției franceze. După cum bine se știe, Kant a văzut măreția revoluției nu în evenimentul propriu-zis, ci în sentimentele de entuziasm pe care le-a trezit în cei care nu au fost direct implicați, în care au fost doar spectatorii acestei reprezentații istorice:

„Revoluția spirituală a înțeleptei națiuni care are loc în aceste zile sub ochii noștri, ar putea reuși sau eșua; ea ar putea fi cauza unor asemenea nenorociri și atrocități, încît un om bine intenționat, chiar dacă ar exista motive ce i-ar îndreptăți speranța reușitei, nu s-ar decide niciodată să reia a doua oară un experiment atît de costisitor; ceea ce vreau să spun este că această revoluție produce în sentimentele tuturor spectatorilor (ei înșiși neimplicați în evenimente) o dorință de *participare* aproape de limita entuziasmului, dorință a cărei expresie este asumarea oricărui risc și a cărei cauză nu poate fi decît o predispoziție morală a rasei umane".[13]

Kant recunoștea în această voință sau dorință de participare *signum rememorativum, demonstrativum, prognosticon*, adică semnul istoric care atestă faptul că omenirea progresează în bine. NMS apărute în socialism, sau mai exact entuziasmul pe care l-au generat în rîndul celor neimplicați direct au fost un asemenea *signum rememorativum, demonstrativum, prognosticon.*

Apariția societății politice

În 1985, termenul de societate civilă a apărut pentru prima dată în

discursul partidului aflat la conducere. Acesta a fost un simptom al schimbării atitudinii Ligii Comuniştilor Sloveni (ZKS) faţă de noua realitate. După eşecul represiunii, ei ignoră NMS, sperînd că acestea sînt numai imitaţii la modă ale mişcărilor din Occident, şi care nu vor dura prea mult. Cum lucrările nu evoluau astfel, s-a început căutarea unor modalităţi de a înţelege noile concepte şi de a dezarticula Alternativa. Pe de o parte, autorităţile au încercat să reintegreze societatea civilă în limbajul marxist, s-o interpeteze cu ajutorul neo-marxismului gramscian, pentru a dovedi că problemele sociale civile sînt „organic" sau „esenţial" legate de proiectul existent al autoconducerii, că acest model este de fapt adevărata societate civilă actualizată şi că societatea civilă, în acest sens, este chiar scopul programatic al partidului. Pe de altă parte, au procedat la o „diferenţiere" ideologică a NMS – nucleul „Alternativei" – recunoscîndu-le, în principiu, drept un fenomen inteligibil şi pozitiv, dar respingînd ca trăsături negative tot ceea ce ele aduceau nou: critica sistemului şi elementele considerate subversive, pe scurt, tot ceea ce scăpa integrării şi anihilării. Au trecut cîţiva ani de dezbateri în cadrul partidului pentru ca aceste idei să prindă formă, timp în care partidul şi-a dat seama că nu luptă pentru clarificarea unui concept, ci este angajat „într-o luptă pentru tinereţe" (după formularea plenarei partidului din 1987). Şi cînd lupta a fost începută, pierderea tinereţii de către politica oficială era deja un *fait accompli*. Un eveniment de importanţă decisivă în acea perioadă a fost congresul ZSMS din 1986.[14] Pe neaşteptate, ZSMS a abandonat radical şi definitiv rolul de „curea de transmisie a tinereţii" pe care i-l destinaseră partidul şi statul. Ea s-a declarat o organizaţie a societăţii civile, bazată pe modelul auto-organizării acesteia, singura bază reală a democratizării ţării. ZMS a încetat să mai fie umbrela organizatorică a NMS şi a adoptat problemele de pe agenda acestora, fără să le distrugă autonomia. Ea a încetat să se transforme pentru a face posibilă o mai strînsă colaborare cu diferitele mişcări şi iniţiative, precum şi o mai eficientă rezolvare a problemelor concrete. Astfel „Scena Alternativă" şi-a găsit contrapartea în sistemul politic.

Sfîrşitul monolitismului politic, pierderea tinereţii din politica oficială, relativ puternica şi clar articulata societate civilă au obligat partidul să facă paşi în direcţia reformei. Pe de-o parte, partidul a renunţat treptat la „vechea gardă" şi a început prudent procesul de transformare într-un partid social democrat. Pe de altă parte, Alianţa Socialistă a Oamenilor Muncii (SZDL), un front popular „cripto"-comunist, a încercat să integreze grupările sociale independente, oferindu-le legitimitate dacă acceptau să lucreze sub umbrela sa.

Ca răspuns la aceste evoluţii, s-a format o falangă reprezentînd *l'ancien régime* şi avînd în centru Armata Populară Jugoslavă (JNA). Astăzi există dovezi că încă din 1985 poliţia politică militară începuse o operaţiune împotriva procesului de democratizare (care era mai accentuat în Slovenia), numită *Mladost* (cuvînt ce înseamnă „tînăr" în sîrbă). Aceasta înseamnă că „Scena Alternativă" era de mult supravegheată de poliţia militară, care decisese că NMS şi alte activităţi autonome erau „antisocialiste". Generalii politizaţi

au determinat autoritățile politice federale să afirme că în Slovenia are loc o „contrarevoluție", împuternicind armata să acționeze. La începutul lui 1988, era planificată o intervenție militară în Slovenia.

În acest context, în vara lui 1988, a avut loc un proces militar la Liubliana. Doi editori de la *Mladina*, un colaborator (figură importantă a opoziției) și un sergent major din JNA (de origine slovenă) au fost acuzați că ar fi trădat un document militar secret. Curtea militară i-a găsit vinovați, fără să aducă însă dovezi. Era în mod clar un proces politic înscenat – violînd constituția slovenă precum și alte legi sau proceduri – și avînd drept scop suprimarea democratizării în Slovenia. Această tentativă a eșuat însă, datorită unei mobilizări și rezistențe sociale neașteptat de puternice și de ferme. Reacția publicului față de incriminări și arestări a fost imediată, masivă și energică. Pentru a-i apăra pe acuzați, s-a înființat la Liubliana Comitetul pentru Apărarea Drepturilor Omului (CDHR – Committee for the Defense of Human Rights), acesta devenind centrul organizatoric al unei mișcări democrate de amploare națională. El a avut mai mult de o mie de membri colectivi și peste 100.000 de membri individuali.[15]

Drumul spre putere

CDHR s-a format într-o perioadă în care lua sfîrșit un anumit ciclu al NMS – ele fuseseră legalizate, ideile lor deveniseră un bun comun, iar problemele lor subiect al preocupării publice – și se punea problema viitorului acestor mișcări. Cel dintîi efect pe care l-au avut asupra NMS încercarea de suprimare a democrației și rezistența organizată împotriva acestei tentative, a fost încetarea dezbaterilor privind viitorul acestora. Al doilea efect major al noii situații a fost faptul că rezistența socială a absorbit energiile disponibile: toate NMS s-au alăturat CDHR-ului și protagoniștii lor cei mai activi au început să joace un rol important în cadrul acestuia. CDHR nu ar fi avut niciodată succesul de care s-a bucurat și nu ar fi devenit cea dintîi organizație democratică din țară, cu adevărat de masă, din perioada postbelică, dacă NMS nu ar fi creat o societate independentă. De fapt, CDHR a valorificat cu succes experiența „Alternativei", care și-a încetat activitățile proprii la acea dată.

CDHR a determinat și o modificare complexă a structurii activităților independente. Contrar strategiei pozitive a societății civile în formare, activitatea CDHR a fost negativă, fiind o reacție la represiunea statului federal. O schimbare majoră a fost însă trecerea de la o activitate socială independentă la o activitate politică independentă. Pînă atunci, activitățile apolitice sau „antipolitice" autonome erau absorbite de politică. CDHR a unificat cîmpul de acțiune, dîndu-i o orientare politică. Sfera activităților sociale independente parcă s-ar fi evaporat, iar apariția unei opoziții politice a coincis cu dispariția opoziției față de politică. Pe de altă parte, existența și activitatea CDHR a pluralizat decisiv spațiul politic. Era însă un pluralism frustrat: spațiul politic era bipolar, cu CDHR de o parte, și politica oficială, tot mai slăbită, de cealaltă parte. Efectul acestei bipolarizări a spațiului politic a fost omogenizarea sferei independente. Aceasta s-a întîmplat cu atît mai ușor cu cît

ameninţările faţă de democratizarea Sloveniei veneau din afară, de la Belgrad. Apărarea democraţiei a luat o formă naţionalistă. Cauza democraţiei a fost asociată problemei suveranităţii naţionale.

Mai există şi o altă trăsătură a procesului de schimbare. CDHR s-a înfiinţat pentru a-i ajuta pe cei trimişi în judecată şi scopul iniţial al activităţii sale a fost pur apolitic: apărarea legalităţii. Iar platforma apolitică a atras şi a unit numeroşi membri individuali şi colectivi. Aşa s-a făcut că persoane cu cele mai diverse orientări politice şi-au adunat forţele şi-au lucrat împreună. Totuşi, logica spaţiului în care CDHR s-a format şi în care el a trebuit să-şi desfăşoare activitatea l-a obligat să acţioneze politic. CDHR a devenit o organizaţie politică fără să fi avut vreodată o platformă politică, o organizaţie în care membrii săi au trebuit să-şi suprime identitatea politică. În privinţa NMS, aceasta a însemnat că ele au încetat să mai fie mişcări sociale şi au trebuit să renunţe la rezolvarea problemelor lor particulare. Ele şi-au pierdut de două ori identitatea, fără a fi capabile să-şi dezvolte o identitate politică.

Mobilizarea în masă cu ajutorul CDHR a salvat procesul de democratizare din Slovenia. Pe măsură ce acest proces avansa, tensiunile structurale create în cadrul CDHR şi-au găsit rezolvarea: identităţile politice s-au articulat treptat. În toamna lui 1988, a început procesul de formare a partidelor politice. Fundalul acestui proces l-a constituit creşterea autonomiei şi puterii societăţii civile, împreună cu diferenţierea şi pluralizarea sa interioară – care au creat necesitatea reprezentării sale politice. Forţele autoconducerii socialiste au rezistat acestui proces, deşi au trebuit să-i facă pas cu pas concesii. Pe măsură ce a devenit evident faptul că pluralismul politic era inevitabil – cu riscul unei blocade totale a dinamicii sociale, ceea ce nu constituia o opţiune viabilă într-o etapă în care dezvoltarea socialismului îşi epuizase toate resursele – ele au susţinut ideea unui „pluralism politic nonpartinic". În cele din urmă chiar şi SZDL, cel mai ardent susţinător al acestei idei, s-a transformat într-un partid şi în primăvara lui 1990 a candidat în alegeri. Acelaşi lucru s-a întîmplat cu ZKS: Partidul s-a transformat într-un partid ca oricare altul şi a contribuit considerabil la o tranziţie paşnică de la totalitarism la democraţia parlamentară.

Există cîteva evenimente care jalonează într-o măsură mai mare decît altele, această tranziţie politică, tranziţie pe care o putem considera o demonopolizare a puterii. În primul rînd, în 1988, ZSMS a afirmat deschis ideea „luptei pentru putere". În ochii conducătorilor comunişti (care pretindeau că au mandatul istoric de a guverna), „lupta pentru putere" era un păcat de moarte şi constituia cea mai gravă acuzaţie pe care o puteau aduce adversarilor. Declaraţia ZSMS că luptă pentru putere, aceasta a însemnat nu numai refuzul de a-l mai asculta pe „Big Brother", dar şi o redefinire a naturii puterii. În al doilea rînd, mai mult sau mai puţin în aceeaşi perioadă, ZKS a început să vorbească el însuşi despre „plecarea sa de la putere". El a recunoscut că monopolul pe care îl exercita asupra puterii a generat criza blocînd orice încercare de a o soluţiona. ZKS a eşuat şi şi-a dat seama că trebuie să împartă puterea, pentru a nu o pierde în

întregime. Ceea ce ambele procese sau declarații aveau în comun era conceptul modern, democratic, de putere ca „spațiu gol".[16] Ambele strategii au contribuit la crearea unui spațiu politic democrat.

Al treilea eveniment a fost un fel de negociere tip masă rotundă, organizată în primăvara lui 1989. CDHR stabilise deja contacte regulate cu autoritățile; pentru prima dată, regimul a recunoscut o organizație declarată de opoziție ca partener de dialog. Rezultatele acestor contacte au fost relativ nesatisfăcătoare pentru ambele părți, dar gheața fusese spartă. Un alt eveniment de importanță majoră a fost un miting ținut de Liubliana, la începutul anului 1989. La Staritrg, în Kosovo, 1300 de mineri albanezi declaraseră greva foamei în subteran, ca formă de protest fata de planul conducerii sîrbe de a suspenda autonomia provinciei.[17] Atunci cînd, după o săptămînă de grevă, autoritățile locale sîrbe și autoritățile federale au refuzat dialogul cu minerii, cînd viețile greviștilor erau în pericol, un grup de membri sloveni ai „Scenei Alternative" au hotărît să organizeze un miting de solidaritate cu minerii și de protest împotriva comportării iresponsabile a autorităților politice. Motivul îl constituia salvarea vieții minerilor. Toate grupările de opoziție și organizațiile politice oficiale din Slovenia s-au alăturat aceste inițiative și cei mai de seamă reprezentanți ai lor au luat cuvîntul la miting. Aceasta a fost prima acțiune politică unită a unor organizații oficiale și de opoziție. Conducerea sîrbă s-a înfuriat, a chemat oamenii în stradă și a amenințat că „mulțimea condusă de stat și partid" va veni la Liubliana. Pentru a preîntîmpina o asemenea „ocupație", organizatorii mitingului de solidaritate și protest din Liubliana au continuat să se întîlnească și să-și coordoneze activitățile. Odată cu trecerea pericolului „ocupației sîrbe", adunările corpului coordonator s-au concentrat asupra viitorului politic al Sloveniei. Acesta a fost începutul sfîrșitului adunărilor, datorită mai ales dorinței SZDL-ului de a ține totul în mînă.

Opoziția a fost *de facto* legalizată în acest fel. *De jure*, legalizarea urma să aibă loc curînd: legea privind organizațiile politice a fost aprobată ceva mai tîrziu în același an. În primăvara lui 1990, s-au organizat în Slovenia alegeri libere. Cinci partide de opoziție, cărora li s-au alăturat apoi două partide minore, au format o coaliție numită Demos. (Opoziția democrată din Slovenia). ZKS (care se rupsese deja de Liga comuniștilor iugoslavi, dominată de forțe antireformiste, și care își schimbase numele în Partidul Renașterii Democratice) și SZDL (care se divizase într-o fracțiune a fostelor oficialități și una a tinerilor politicieni și intelectuali, aceasta din urmă avînd intenția să fondeze un partid socialist modern pe ruinele vechii organizații comuniste cu rol de curea de transmisie) au constituit blocul socialist. ZSMS, care între timp se transformase în Partidul Liberal, a hotărît să candideze singur în alegeri.

Alegerile au determinat, în cea mai mare parte, evenimentele sociale și politice recente.[18] În primul rînd, intelectualii din generația de mijloc au intrat masiv în viața politică. Numai cîțiva făcuseră parte dintre criticii regimului, care la începutul anilor '80 fondaseră *Nova Revija*; alții, simpatizanți ai ideilor respective, în anii conducerii comuniste și în perioada critică

de tranziție se ținuseră de o parte de orice activitate publică, dar acum simțeau că a sosit timpul să spună ceea ce gîndesc și să se implice într-o zonă ce depășea sfera lor privată. Pe lîngă aceștia, au apărut pe scena publică o serie de bărbați (și poate una sau două femei) care, dîndu-și seama că o nouă elită a puterii era în formare, au calculat că era momentul să obțină puterea fără să riște nimic; unii erau dezertori din vechea elită a puterii, alții au devenit „oameni politici" pentru prima data. Ideologii acestei noi formații politice și-au însușit termenul de „Alternativă" (la început nu consideraseră convenabil să se descrie ca „opoziție") și în final s-au prezentat ca *opoziția* democrată. Această mișcare a lăsat alternativa „istorică" fără nume și i-a comprimat existența politică , punînd grupurile opoziției democrate, care nu se alăturaseră Demos-ului, în situația de a nu se mai putea autointitula opoziție democrată.

În al doilea rînd, NMS – principalii actori în societatea civilă democrată – au fost marginalizate. Ele nu și-au revenit după episodul procesului militar, iar modul lor de acțiune a devenit inadecvat modelului democrației bazat pe competiția între partide. Mai mult, protagoniștii lor și-au dat seama că nici un partid politic nu va rezolva satisfăcător problemele lor. Sub influența unor concepții fundamentaliste, ele nu au putut forma o alianță electorală cu ZSMS și au hotărît să candideze în alegeri pe o listă independentă, suferind o grea înfrîngere. Demobilizarea treptată a societății civile democrate a fost însoțită de mobilizarea în paralel a acelor părți ale sale care ar putea fi descrise ca subdezvoltate politic și democratic. În acest context, noii ideologi au putut juca un rol mai mare decît ar fi fost cazul într-un mediu politic mai bine articulat.

În al treilea rînd, Demos-ul a reușit să bipolarizeze spațiul politic. Nu i-a fost destul că s-a pretins a fi mai mult decît o coaliție de partide, respectiv întruchiparea interesului general al națiunii, dar a înlăturat și ZSMS-ul, cea de-a treia forță politică după Demos și comuniști. Demos-ul a încercat să distrugă credibilitatea ZSMS-ului ca organizație politică de opoziție, deși ea fusese cea mai importantă organizație din cadrul opoziției în ultima perioadă a fostului regim. Suprimînd rolul trecut și prezent al ZSMS-ului și al NMS, Demos-ul spera să acapareze istoria opoziției de sub vechiul regim. Pe de o parte, ZSMS a fost declarată organizație comunistă, vina sa fiind faptul că în vechiul sistem fusese o organizație „oficială". Pe de altă parte, Demos-ul a reinstaurat principiul „cine nu este cu noi este împotriva noastră" (și „cine este împotriva noastră este împotriva națiunii"). Refuzînd să se alăture Demos-ului, urmînd acestei logici, ZSMS a demonstrat că aparținea taberei dușmanilor națiunii, care nu puteau fi decît comuniștii.

Odată acestea înfăptuite, Demos-ul și-a putut formula strategia politică anticomunistă. Dar singurul program pozitiv pe care a fost capabil să-l ofere a fost naționalismul. Reducerea luptei pentru democrație la primitivismul anticomunismului și la simplitatea atrăgătoare a naționalismului a constituit baza succesului electoral al Demos-ului.

Societatea civilă la putere

La alegeri, Demos-ul a obținut 55% din voturi. Totuși, luate individual, partide puternice în parlament mai erau comuniștii reformați și ZSMS (Partidul Liberal). Cel de-al treilea partid puternic s-a dovedit a fi cel Creștin Democrat, lucru ce a constituit o surpriză neplăcută pentru nucleul ideologic al grupării Demos, Alianța Slovenă Democrată, care presupunea că va cîștiga alegerile[19]. Cu toate acestea, rezultatele păreau să ofere un punct bun de pornire pentru fundamentarea unui sistem politic democratic. Chiar dacă se presupune că Demos-ul a cîștigat printr-un vot anticomunist, comuniștii (Partidul Renașterii Democrate) nu au fost eliminați complet din viața politică, deși ei pierduseră puterea. După părerea mea, acesta este un avantaj pentru viitoarea dezvoltare politică, eliminarea lor ar fi creat o imagine distorsionată asupra realității, iar participarea lor la noua ordine politică garanta (dat fiind rolul lor în procesul de tranziție) dezvoltarea treptată a unui sistem parlamentar democratic. Faptul că Demos-ul a cîștigat cu o majoritate minimă părea să micșoreze primejdia – și tentația – de a se forma o nouă putere monopolistă și, totodată, victoria sa făcea posibilă dezmembrarea vechii puteri. În final, relativul succes electoral al Partidului Liberal (fostul ZSMS) a însemnat prezența unui al treilea bloc politic, sensibil încă la problemele NMS. Acesta a reprezentat un element al unui spațiu politic pluralist, nu numai dualist.

Pe baza rezultatelor, era de așteptat ca puterea să fie împărțită între toate forțele politice relevante din țară. Aceste așteptări s-au dovedit a fi eronate. Demos-ul a acționat statornic pentru crearea unei structuri de putere monopoliste și moniste. Negocierile dintre reprezentanții Demos-ului și cei ai altor partide politice au eșuat, pentru că Demos-ul a refuzat orice concesie și a insistat să dețină toate posturile de conducere. Rezultatul a fost că trei diviziuni ale puterii erau din nou în mîinile unei singure formațiuni politice. Cea mai interesantă a fost comportarea sa în parlament. În primul rînd, a fost frînată funcționarea politică independentă a partidelor sale constitutive. Au fost suspendate identitățile lor politice particulare și s-a proclamat întruchiparea nemediată a interesului general (adică național). Primul său act în Parlament a fost disciplinarea propriilor parlamentari. Deși liderii Demos-ului susținuseră votul secret cît timp fuseseră în opoziție, ei l-au suspendat de îndată ce au ajuns la putere pentru a-și ține sub control proprii parlamentari. Pe aceștia i-au transformat într-o mașină de vot care, prin ponderea numerică, putea respinge orice propunere a opoziției fără a aduce argumente. Acest tip de disciplină partinică în cadrul unei corporații politice suprapartidice se opune, desigur, politicii bazate pe discuții publice. În același timp, ea tinde să transforme Parlamentul într-un corp executiv al liderilor Demos-ului.

Al doilea act al conducerii exercitate de Demos în Parlament a fost respingerea propunerii Liberalilor ca membrii Parlamentului să fie plătiți de către Stat (dacă doresc). Explicația demagogică a noilor conducători a fost aceea că trebuie redus costul aparatului de stat. De fapt, ei

subminau baza materială a partidelor de opoziţie, al căror succes electoral le-ar fi permis să acţioneze normal.[20] (Vechile surse de finanţare au fost desfiinţate, şi a trăi din cotizaţii era aproape imposibil într-o vreme în care partidele de abia luau naştere după o jumătate de secol de suprimare a pluralismului politic). Pe de altă parte, Demos-ul a hotărît să-şi angajeze proprii parlamentari în aparatul de stat, în special în cadrul puterii executive. Ceea ce a apărut după alegerile libere, a fost un fenomen de patronaj politic şi clientelism. Dacă luăm în considerare faptul că noua putere a încercat să preia controlul mijloacelor de informare – deocamdată prin suprimarea subvenţiilor de stat –, să remodeleze cultura şi să planifice o epurare a structurilor de conducere nu putem înlătura senzaţia că am avut o revoluţie în locul unei schimbări democratice.[21]

Aceste revoluţii sînt, după părere mea, o trăsătură generală a Europi răsăritene postcomuniste. Nu vreau să susţin ideea că proiectul democratic, bazat iniţial pe noţiunea de societate civilă şi avînd rădăcini practice în societatea civilă anticomunistă, ar fi fost trădat. Dimpotrivă, rezultatul prezent este intim legat de proiectul original. Acum societatea civilă este la putere. În mod logic, societatea civilă în sine este fără limite – limitele sale pot fi definite numai în raport cu statul. Astfel, societatea civilă limitînd sfera acţiunii statului îşi defineşte propriile limite. Distincţia stat – societate civilă implică limite atît pentru puterea statului cît şi a societăţii civile. Oricum, societatea civilă la putere reprezintă o putere nelimitată. Noutatea pe care a adus-o opoziţia democrată faţă de vechile regimuri a fost ideea autolimitării, faptul că şi-a definit propriile limite. Ceea ce s-a pierdut acum nu este puritatea societăţii civile victorioase. Distincţia stat -societate civilă, marea realizare a politicii democrate promovată de opoziţie în anii '70 şi '80, dispare din nou. Ea dispare odată cu victoria acestei politici. În acest punct, triumful strategiei politice democrate devine instalare a unei puteri nedemocrate. Dacă distrugerea societăţii civile de către partidul – stat s-a găsit la originea totalitarismului vechilor regimuri, în noile regimuri societatea civilă la putere poate genera un nou totalitarism.

traducere de *Daniela Rusu*

NOTE

1. Privind reinventarea societăţii civile în Europa de Est, vezi Andrew Arato, „Civil Society vs. the State: Poland 1980-1981", *Telos*, no.50 (Winter 1981-82), John Keane, „Introduction" în J. Keane, ed. *Civil Society and the State. New European Perspectives*, London/New York, verso, 1988.

2. Aş dori să indic şi influenţele „externe": pe de o parte discuţiile noastre erau inspirate de experienţa est-europeană (în special mişcarea Solidaritatea din Polonia era foarte mult simpatizată şi sprijinită; discuţiile programatice ale opoziţiei democratice cehe şi ungare erau şi ele prezente), pe de altă parte de dezbaterile „post-marxiste" şi NMS din vest.

3. Un membru al opoziţiei ungare a comparat „socialismul democratic" cu lupul din Scufiţa roşie.

Vezi György Dalos, *Archipel Gulasch. Die Entstehung der demokratischen Opposition in Ungarn*, Bremen, Donat und Temmen Verlag 1986, p.131 (analiza lui Zoltán Zsille).

4. Pentru referinţe bibliografice vezi H. Gordon Skilling, *Samizdat and Independent Society in Central and Eastern Europe*, Basingstoke, UK, Macmillan 1989, pp.262, 266.

5. Alberto Melucci, ed., *Altri codici. Aree di movimento nella metropoli*, Bologna, Il Mulina, 1984.

6. „Adecvarea moral-politică" a fost o condiţie impusă în anii '70 pentru a epura birourile politice de persoane care nu erau pe linia partidului; ea este echivalentul iugoslav pentru *Berufsverbot* şi a fost larg practicată pînă de curînd, deşi viola drepturile garantate de Constituţie. Şi azi se mai practică în provincia Kosovo, pentru a-i elimina pe toţi cei care nu vor să se supună dictaturii sîrbe.

7. Aşa-numitul proces de la Belgrad, împotriva a şase dizidenţi, organizatori ai unei universităţi flotante, poate fi considerat un punct de răscruce. Un grup de ziarişti sloveni au adus în faţa unei Curţi de Onoare pe colegii lor care, relatînd despre desfăşurarea procesului, au acreditat vinovăţia celor inculpaţi înainte de pronunţarea sentinţei. Curtea de Onoare a stabilit că procedînd astfel, ei au încălcat codul profesional. Verdictele Curţii de Onoare au fost publicate şi, începînd de atunci, prezentarea proceselor în presa slovenă s-a îmbunătăţit. Aceasta a fost o mare victorie morală, care a dovedit că pot fi limitate atît dictatul politic în cadrul mijloacelor de informare cît şi arbitrariul politic în sfera legală.

8. Pentru detalii vezi T. Mastnak, „Modernization of Repression", în Vera Gáthy, ed. *State and Civil Society: Relationships in Flux*, Budapest, Hungarian Academy of Sciences, 1989.

9. Termenul este folosit de revista germană *Alternative*; vezi *Indiz Sprachlosigkeit*, *Alternative*, vol.25, no.142(1982).

10. Vezi lucrarea mea „The Imposition of the Social; Beyond Radical Democracy", în Tomaz Mastnak and Rado Riha eds., *The Subject in Democracy*, Liubliana, IM□ ZRC SAZU, 1988.

11. Acest caz este discutat în Gregor Tomc, „Alternative Politics. Exemples of the Initiative for Civil Service", în Gathy, *op. cit.*, nota 8.

12. În 1986/87, sondajele de opinie relatau deja că 45% din populaţia slovenă ar participa la NMS, iar 75% simpatizau cu ideile şi acţiunile lor.

13. Immanuel Kant, *Der Streit der Fäkultaten* (1794), Part.II, §6 (vezi Kant, *Werkausgabe*, vol.XI, Frankfurt/M, Suhrkamp, 1968, p.358).

14. Relatez despre congres în „Even the future is not what it used to be", *Across Frontiers*, vol.3, no.3(1988).

15. Discut procesul şi rezistenţa socială în *The Night of the Long Knives*, *Across Frontiers* vol.4, no.4(1989), vol.5, no.1(1990); vezi şi *Across Frontiers*, ibid., Sonja Licht şi Milan Nikoli, *Endless Crisis*

16. Vezi în această privinţă Claude Lefort, *L'inventation démocratique*, Paris, Fayard, 1986, şi *Essais sur le politique: XIXe – XXe siécle*, Paris, Seuil, 1986.

17. Acum, cu un an mai tîrziu, este limpede că Serbia, de fapt, nu numai că a abolit autonomia provinciei Kosovo, dar a stabilit un regim de apartheid. Albanezii, care formează aproape 90% din populaţia locală, au fost degradaţi ca cetăţeni de rang secund, lipsiţi de reprezentare politică, înlăturaţi din posturile de conducere din industrie şi instituţiile de cultură, drepturile şi libertăţile lor au fost suprimate, a fost impusă segregaţia pe baze etnice în şcoli, locuri de muncă şi chiar în mijloacele de transport public. Terorismul de stat, executat de poliţia sîrbă şi (după cum se relatează) cu sprijinul armatei, a dus la moartea a zeci de oameni, la arestări masive, nedreptăţi politice, otrăviri ale copiilor de şcoală, etc. – ceea ce un număr mare de politicieni din Belgrad şi mijloacele de informare în masă numeau domnia legii la Kosovo.

18. Pentru observaţii generale privind acest subiect, vezi Andrew Arato, *Revolution, Civil Society and Democracy* lucrare prezentată la seminarul „The Present And Future Role of Party/State Apparatus in Peaceful transition from Dictatorship to Democracy", Budapesta, 9-11 mai, 1990.

19. Partidele grupate în Demos şi-au păstrat numele, iar succesul electoral al acestuia a fost suma voturilor cîştigate de grupările constitutive. Acordul intern era ca partidul cu cele mai multe voturi (în cazul victoriei electorale) să numească viitorul guvern. Alianţa Slovenă Democrată, cel mai puternic partid din coaliţia Demos în perioada preelectorală, a acceptat, convins fiind că mandatul îi va aparţine. Dar, ca o ironie a istoriei, în urma acestui aranjament reprezentanţii Partidului Creştin Democrat, un partid fără extracţie intelectuală, au ajuns să deţină nu numai cele mai înalte posturi executive, dar şi „aparatul ideologic de stat", în timp ce ideologilor Demos-ului le-au revenit „aparatele represive ale statului".

20. *Demokracija*, ziarul pro-guvernamental care-şi zice independent, a numit de curînd opoziţia „puterea ilegală".

21. Despre reapariţia „revoluţiei" în Europa de est, vezi Arato, *op. cit.*, nota 18.

Mihály Vajda

*În căutarea vinei pierdute: intelectualii Europei Centrale nu îşi mai au locul în politică**

Vreau ca intelectualul, fie el artist, scriitor, cultivator al ştiinţelor sau chiar sociolog, să se considere slujitor nu al societăţii ci al spiritului, să aibă dreptul la apolitism.

În istoria distorsionată a naţiunilor central-europene, istorie în care nici cu prilejul dezvoltării societăţii burgheze nu s-a ajuns la o reală transparenţă, „oamenii spiritului" sau cum altfel aş putea numi acest tip uman particular, acei oameni deci, al căror statut a fost pus, în timpurile moderne, sub semnul întrebării, – a fost pus? dar a existat oare vreodată aşa ceva? – negăsindu-şi rostul, şi-au descoperit singura vocaţie care nu e lipsită de sens şi anume aceea de a-l critica aspru pe „cel de sus"; şi o fac atît de vehement, încît unii dintre ei ajung să considere această critică drept „lupta de clasă a clasei intelectualilor" (Konrád György – Szelényi Iván: *Drumul intelectualităţii spre puterea de clasă*). Din cele de mai sus, probabil că cititorul îşi dă seama despre ce tip uman este vorba: reprezentanţii acestui tip trebuie că îşi concep activitatea ca un înlocuitor al opiniei publice. „Poporului", de-a lungul timpurilor, nu i s-a oferit posibilitatea de a se exprima, de a articula. Intelectualul vorbea deci în numele lui: ceea ce el formula, nu era numai părerea lui; el nu-şi exprima pur şi simplu propriile gînduri. Ideile lui trebuiau să exprime sentimentele, dorinţele dar mai ales interesele poporului (fiind vorba de un popor care nu este capabil nici măcar să-şi conştientizeze interesele). Poetul în chip de „stîlp de foc", mişcîndu-se în fruntea poporului său şi conducîndu-l spre un viitor mai fericit – acesta era simbolul „adevărului" intelectual în Europa centrală.

În această lume a existat o societate civilă relativ independentă de structurile puterii, dar care n-a reuşit, totuşi, niciodată să-şi cucerească o structură democratică – se poate spune că a trebuit ca ea să fie reprezentată de voluntari. *Intelectualul* a fost cel care *şi-a asumat* această datorie. El a fost reprezentantul puterii poporului

* Articol apărut în revista *Transatlantik*, nr. 8/1991.

devenind astfel, implicit, și conducătorul lui: el era autoritatea. Pentru pătura dominantă tradițională această soluție era comodă, ea își menținea astfel, fără a-și periclita poziția, contactul cu poporul: intelectualii puteau mijloci doleanțele poporului, puteau da sfaturi stăpînitorilor – toate acestea neobligîndu-i la nimic pe cei din urmă. În aceste momente, cînd situația poporului devenea insuportabilă, intelectualul dădea firesc glas avîntului revoluționar. Însă atunci, el nu mai era privit însă ca un intermediar, ci ca un „instigator". Rolul lui era de a atrage atenția și nu de a ridica pretenții.

Intelectualul și-a perceput aproape întotdeauna propria poziție ca pe o datorie. Dacă privim însă faptele pe dinafară, un lucru apare ca incontestabil: această slujire, adeseori cu adevărat periculoasă, implica, prin esența sa, o poziție conducătoare (reprezentantul era întotdeauna situat pe o treaptă superioară a puterii față de cei reprezentați); în plus, intelectualul putea supune adeseori puterea la presiuni influențîndu-i astfel deciziile – iar aceasta reprezintă în mod incontestabil o formă a puterii. Și un alt aspect, încă și mai incomod: ivindu-se ocazia, intermediarul se putea trezi dintr-odată în poziția celui ce exercită puterea. Intelectualul central-european nu se considera politician și, de fapt, nici nu era: formal vorbind, el nu se situa pe pozițiile puterii. Cel mai des el îi disprețuia/desconsidera pe politicieni, chiar dacă îi plăcea să fie în preajma celor puternici. Îl acuza pe politician că vrea să-și păstreze, cu mijloace oricît de mincinoase, puterea, pe cînd el intelectualul avea drept singură obligație rostirea adevărului. *Intelectualul este păstrătorul adevărului, politicianul, dimpotrivă, este mincinosul pragmatic.* Cine ar putea tăgădui că de cele mai multe ori așa se și întîmplă? Nenorocirea începe în momentul în care intelectualul, aflat deja în sfera puterii continuă să se considere un luptător pentru adevăr. Și un alt fapt care sare în ochi: rangul intelectualului era hotărît întotdeauna de rolul său oficial și nu de calitatea activității sale intelectuale. Artistul, scriitorul, filosoful sau istoricul dobîndește relevanță atunci cînd întruchipează o anumită cauză; cînd exprimă fără ezitare adevărul. Munca sa intelectuală a fost măsurată prin „conținutul în adevăr" social sau național. Inițial, socialiștii și comuniștii au fost realmente asemenea intelectuali și au rămas astfel în faza timpurie a dominației comuniste. Mai tîrziu, cînd elita partidului – la început o grupare care a acționat împotriva vechiului regim – și-a impus propria dominație, inteligheția și-a abandonat rolul tradițional. Noua conducere s-a autointitulat ca unic și legitim reprezentatnt al poporului. Dacă cineva îndrăznea să-și asume un asemenea rol era urmărit cu cele mai cumplite mijloace. Cu toate acestea intelectualii au fost înclinați, la început, să-i accepte pe noii deținători ai puterii drept depozitari ai adevărului. De alfel, printre aceștia se aflau numeroși intelectuali.

În faza tîrzie a comunismului, intelectualitatea și-a reluat vechea tradiție. Mișcările opoziției intelectuale nu erau altceva decît continuarea sau, mai degrabă, renașterea acestei tradiții. În această a doua apariție a sa – de fapt singura care merită această denumire – intelectualitatea și-a făcut auzită vocea, confruntînd minciuna oficială cu adevărul. Intelectualii încercau

să reprezinte, pe cît se putea în condițiile respective, straturi ale populației care fuseseră reduse la tăcere.

Nu trebuie să se creadă însă că trecerea de la prima la a doua fază s-a făcut ușor. Intelectualii nu au realizat brusc faptul că deținătorii puterii nu mai reprezintă poporul și că ei urmează să preia această misiune. Ei au fost marginalizați, nu numai din motive politice, și abia foarte tîrziu au format o opoziție conștientă. Au început să se organizeze, dar erau încă departe de a constitui o rezistență activă și deschisă. În perioada opoziției active, grupările ilegale au cuprins oameni dintre cei mai diferiți, nu numai intelectuali; iar dacă totuși aceștia dețineau majoritatea, aceasta se întîmpla datorită unei definiții mai cuprinzătoare a termenului: nu erau doar slujitorii spiritului dar și reprezentanți ai meseriilor practice. Însă aceste grupuri de intelectuali central-europeni nu s-au format pentru a face opoziție regimului sau pentru a organiza lupta împotriva sistemului. Și nici măcar pentru a-și asuma vechile tradiții ale intelectualității. În aceste grupări, se reuneau cu precădere oameni deja marginalizați, care, dintr-un motiv oarecare, fuseseră maziliți. Cei mai mulți scriseseră ceva ce nu era pe placul puterii, lucruri pe care puterea nu era dispusă să le suporte. Adeseori, în aceste scrieri, nici măcar nu exista o atitudine conștient critică. Pur și simplu ele erau formulate într-un stil care trezea bănuieli; nu erau suficient de conformiste. Andrei Siniavski scria: „Deoarece nu mă pricep nici la politică, nici la problemele de organizare socială – s-ar putea să pară o glumă ceea ce vreau să spun – aș putea să susțin că am ajuns în conflict cu puterea sovietică în primul rînd din motive estetice". Sau cum spunea Vaclav Havel într-un interviu la radio-ul maghiar: „În așa-numitele sisteme socialiste, puterea frazelor, a cuvintelor a crescut într-un mod ireal. Și asta așa e. *Puterea se temea de limbă*. Aș vrea să subliniez: de limbă și nu de cuvinte pur și simplu". Havel are dreptate. Însă pentru putere propozițiile nu erau periculoase doar prin conținutul lor. Cînd cuiva îi scapă vreun cuvînt, sensul lui încă mai poate fi interpretat. De parcă obiectul fricii ar fi conținutul. Nu. Important nu este ce, ci cum. Dacă vom înțelege acest lucru, vom pricepe imediat că primii „maziliți" trebuiau să fie scriitorii, filosofii, criticii etc. – cei care adesea dintr-o revoltă instinctiv împotriva cenușiului vieții, începeau să scrie altfel. La început mai ales, revolta era îndreptată împotriva urîțeniei insuportabile a existenței. Revoltă? Putem numi oare revoltă nu-ul instinctiv? Un nu a cărui intenție – dacă poate fi aici cît de cît vorba de intenții – nu este îndreptată spre rostirea adevărului opus minciunii, ci spre respingerea unui limbaj adecvat numai și numai minciunii și prin care adevărul nu mai poate fi deloc exprimat. Nu întîmplător am invocat titlul parafrază al unui roman de Kundera. În *Insuportabila ușurătate a existenței*, Kundera a creat un personaj a cărui revoltă a mers mai în adîncime decît toate analizele și toată critica politică desfășurate de celelalte. Sabina, pictorița a cărei relație cu universul este exclusiv estetică, este cel mai puțin capabilă să se împace cu lumea socialismului. Însă la ea negarea totală a lumii din jur nu implică nici un fel de dramă, nici un gest teatral. Un simplu nu. Un nu: așa nu merge. Nu-ul ei nu este totuși mai puțin categoric atunci cînd se îndreaptă

împotriva retoricii „adevărului" opozanţilor din exil: din păcate, şi ei folosesc un limbaj al minciunii.

Bineînţeles, nu vreau să afirm că opoziţia din centrul şi estul Europei poate fi redusă numai şi numai la estetic. Cauzele marginalizării aveau mai multe nivele şi erau foarte diverse. Aş vrea doar să subliniez că rostirea adevărului nu a fost, cu siguranţă, cea mai importantă. Atingerea – politic dezinteresată – a unei teme tabú, refuzul de a recurge la subiecte „de importanţă politică" însemna intrarea în cercul celor dubioşi, fracturarea ascensiunii academice fireşti – şi, de cele mai multe ori, acesta a fost primul pas în direcţia marginalizării. Firește, n-aş nega că în cele mai multe cazuri anumite particularităţi, anumite trăsături de caracter au jucat un rol important în soarta respectivului. N-aş nega nici faptul că aceşti oameni aveau de cele mai multe ori o trăsătură comună: într-un fel sau altul, ei erau nişte neconformişti. Nu pun aici accentul decît pe faptul că, de obicei, selecţia nu s-a efectuat pe baze politice, că, de regulă, marginalizarea nu era urmarea unor gesturi politice. Iar asta înseamnă că aşa numita opoziţie democratică nu era neapărat compusă sau, în orice caz, era compusă în foarte mică măsură din oameni care să fi avut iniţial ambiţii politice (în Ungaria, în orice caz, aşa au stat lucrurile). Odată azvîrliţi din poziţia lor firească, ei şi-au asumat rolul tradiţional al intelectualităţii din centrul şi estul Europei: au devenit reprezentanţii autodesemnaţi ai poporului, criticii regimului ipocrit şi proclamatorii adevărului. Dar chiar în calitatea lor de opozanţi democraţi, ei erau intelectuali şi nu politicieni.

Afirmaţia conform căreia intelectualul, omul de spirit, trebuie să-şi asume şi în perioada de tranziţie spre democraţie acest rol conducător – de vreme ce numai el este capabil să formuleze doleanţele celorlalţi, deoarece atîta timp cît nu s-au constituit organismele viabile ale democraţiei aceasta se află în pericol şi cine altul să o apere dacă nu el, care şi sub dictatură a fost păstrătorul valorilor democratice – poziţia pe care o reflectă acestă afirmaţie – date fiind secolele de dominaţie patriarhală şi mai multe dictaturi dintre care ultima, cea a comuniştilor, de lungă durată – poate fi înţeleasă, dar nu şi acceptată. Din păcate, acest soi de tutelă este necesar în această parte a Europei (nu vreau să neg astfel meritele acestor intelectuali care s-au sacrificat, îndeplinind funcţia respectivă), dar într-o democraţie ea nu numai că este superfluă, ci intră în contradicţie cu însăşi esenţa acesteia, lucru valabil chiar şi în perioada trecerii la democraţie. Vechea putere nu mai există şi nici nu se poate întoarce, iar dacă ar fi capabilă de aşa ceva, e puţin probabil că viclenia intelectualilor ar putea-o împiedica.

Un exemplu comic al acestei false conştiinţe a omului de spirit l-a oferit recent apelul lansat de opt intelectuali maghiari celebri care, acuzînd dezordinea politică şi iresponsabilitatea nenumăratelor partide şi mişcări politice incontrolabile, propune: să fie din nou convocat congresul intelectualilor de marcă pentru ca aceştia să se sfătuiască şi să decidă asupra drumului pe care trebuie să-l urmeze ţara în viitor. Ei nu văd pur şi simplu că *dezordinea este democraţia însăşi.*

Este destul de comic şi de semnificativ faptul că intelectualii nu vor să sesizeze că

în democrație vechea lor funcție reprezentativă nu mai poate exista, că *democrația se deosebește de orînduirile totale-autoritar-patriarhale prin faptul că treburile comunității sînt rezolvate cu ajutorul unor instituții și organizații politice specializate*. La fel de comică și semnificativă este însă și situația în care intelectualii, îndeplinind în democrația nou-născută roluri de politicieni adevărați, făcînd politică de partid și conducînd partide, nu vor să observe că toate acestea nu le mai fac în calitate de intelectuali, ci în calitate de politicieni profesioniști (chiar dacă total lipsiți de experiență). Așa cum pe vechile afișe electorale, lîngă numele funcționarilor comuniști, apărea, aproape întotdeauna, ca indicator al ocupației, mai întîi cuvîntul muncitor și abia după aceea funcția, să spunem ministrul de interne sau director de departament – la fel și astăzi, cînd un nou politician scrie un articol, sub semnătura lui apare „ocupația inițială": scriitor sau sociolog.

Faptul că în timpul stăpînirii comuniste nimeni nu se putea pregăti pentru o carieră politică era cît se poate de firesc. În Europa Centrală, conducătorii noilor partide de opoziție n-au cum să fie, prin formație, politicieni de carieră. O asemenea carieră a lipsit total pe vremea dictaturii comuniste; nimeni nu se putea pregăti încă din tinerețe pentru o asemenea meserie. Nimeni nu visa în prima tinerețe să devină un Bismarck, un Churchill, un de Gaulle. Asemenea personaje nici nu existau în această lume. Și nu cred că au existat copiii care să fi visat că vor ajunge un Stalin, un Brejnev, un Honecker, un Kadar sau un Ceaușescu. Desigur, știu că pe lume există oameni perverși, dar copiii sînt în mod cert în alt chip perverși. Nu cred nici că funcționarii de partid au visat premeditat la cariera pe care aveau s-o urmeze mai tîrziu. Cei mai în vîrstă au fost doar niște revoluționari de vocație. Iar în ceea ce-i privește pe ce-i mai tineri – dacă nu mă înșel – ei începeau să-și pună la cale cariera politică doar în momentul în care, din cine știe ce pricină, soarta îi aducea în sînul aparatului (de cele mai multe ori în organizații de tineret). Și deoarece efectiv nu se găsea nimeni care să se fi pregătit pentru politică, ce alt lucru mai firesc decît ca șefii noilor partide să se ridice din rîndul intelectualității. Însă aceasta nu exclude posibilitatea – cel puțin în cazul Ungariei –, ca un număr dintre foștii birocrați mai tineri ai partidului, să joace un rol și în istoria politică a noii democrații. Situația respectivă poate fi explicată prin acea particularitate a kadarismului după care, în unele cazuri, pînă și în cele mai înalte cercuri ale partidului, erau tolerați oameni pasibili de suspiciunea că pot face și altceva decît să execute ordine, că pot acționa din proprie inițiativă. Totuși, oricum ai întoarce-o, aceștia din urmă nu vor constitui decît o minoritate neglijabilă în elita politică a acestor țări (inclusiv în Ungaria) și, datorită acestui motiv, se înțelege de la sine că noii politicieni vin din zona intelectualității. De bună seamă, n-o să ne mire că în scaunul de președinte de partid nu tronează vestita bucătăreasă a lui Lenin. De acum, noi știm prea bine că dogmele lui Lenin își bat joc de suveranitatea poporului. În plus, este absolut evident – iar după cele spuse mai sus nici nu pare de mirare – că, printre noii politicieni-intelectuali, sînt hiperreprezentați purtătorii „spiritului"; că, dintre acei

intelectuali care în aceste timpuri de tranziție devin politicieni, rolul principal îl joacă nu cei cu ocupații practice (economiști, juriști, ingineri), ci, înainte de toate, scriitorii, filosofii, istoricii, etc.

Însă deosebit de ciudat este că ei nu recunosc faptul că *în democrație politica înseamnă vocație, carieră*. Iar cel care neagă direct sau indirect acest lucru țese un joc periculos. Un intelectual poate deveni om politic. Un politician ratat sau obosit, dacă a fost la origine intelectual, se poate întoarce la domeniul său inițial. Dacă însă politicianul proclamă că *și în situația sa de față* el continuă să fie intelectual – cel puțin în contextul central-european – aceasta nu poate însemna decît un singur lucru: el nu se consideră un politician obișnuit, care își joacă propria sa carte pe putere; el este cel care, spre deosebire de alții, conduce poporul, aflîndu-se în posesia adevărului. Și lucrurile stau încă și mai rău atunci cînd cineva încearcă să-mi vîre în cap că eu, ca intelectual, nu numai că am această chemare, ci este de-a dreptul obligația mea să conduc societatea. Cînd vreunul dintre proaspeții noștri politicieni spune: încă n-au sosit timpurile care *să ne permită să ne întoarcem la vocația noastră* (asta am citit-o, de altfel, în ziar), el nu face, bineînțeles, decît să-și exprime părerea personală. Văd însă că această concepție s-a generalizat printre intelectualii politicieni. În sfîrșit puterea este a noastră - adică a adevărului. Vîrfurile militanților pentru democrație pervertesc prin propriul lor comportament esența democrației.

Cînd, în 1982, am avut o ciocnire cu prietenul meu János Kis, șeful indiscutabil al opoziției democratice de atunci, nu-mi clarificasem nici eu încă definitiv poziția. În 1982, grupul eterogen al intelectualilor din Budapesta – care se autointitulase opoziția democratică – reprezenta un cerc cu următorul scop principal: să demonstrăm societății, puterii, lumii că și prin părțile acestea, și în acest colț de lume există oameni cu curaj civic care – cel puțin în ceea ce privește activitatea lor intelectuală –nu se afundă în compromisuri înjositoare, care, oricît i-ar costa, își spun părerea etc. Grupul, neorganizat în vreun fel, avea un nucleu constituit în cea mai mare parte din oameni, așa cum am mai spus-o, marginalizați din cele mai diverse motive și care dăduseră treptat unul peste celălalt, ajungînd astfel să țină piept într-un mod mai conștient regimului. Prima lor acțiune a fost, la începutul anului 1977, strîngerea de semnături pentru un document de susținere a mișcării Charta 77. În jurul acestui nucleu s-au adunat oameni care-și aleseseră conștient această formă de comportament. Însă nu era vorba de o mișcare politică în sensul în care ea ar fi elaborat alternative la *statu quo*-ul existent sau vreo strategie mai concretă de viitor; cît despre intenția de a lua puterea și a deveni partidul de guvernămînt al unei noi democrații, despre așa ceva nici pomeneală. Însă în 1982, Kis a scris un articol în *Beszéló* (*Vorbitorul*) – o revistă editată în samizdat de el împreună cu alte cîteva persoane, – unde susținea că a venit momentul ca această opoziție intelectuală să devină una politică, fiindcă astfel ea ar putea oferi alternative societății aflate în criză. În această dispută, eu reprezentam punctul de vedere conform căruia o opoziție politică autentică nu poate proveni din grupuri marginale, că pentru formarea unei opoziții este necesar ca partidul de stat

să se scindeze, etc. Datoria noastră era deservirea funcţiilor mass-mediei libere, în măsura în care aşa ceva ar fi posibil. Astăzi trebuie să recunosc: Kis avea absolută dreptate, aşa numita opoziţie democratică de atunci era capabilă să creeze un partid de opoziţie (că asta n-ar fi fost posibil fără destrămarea partidului unic, că procesul de scindare al partidului comunist maghiar a provocat desfiinţarea statelor comuniste central-europene, toate acestea ar putea fi obiectul unei importante dezbateri). În schimb, astăzi înţeleg mai clar de ce ţineam cu tot dinadinsul să contest concepţia lui Kis. Susţineam că nu putem în nici un caz să privim opoziţia politică ca o variantă largită a opoziţiei democratice de atunci, fiindcă aceea era o mişcare intelectualistă. Mai clar: refuzam să iau parte la elaborarea viitoarei politici alternative a ţării şi să lupt pentru înfăptuirea ei, adică să-mi asum o sarcină explicit politică. O asemenea sarcină îmi era cu totul străină, nu avea nici o legătură cu toată activitatea mea. Nu voiam ca regimul să mă constrîngă să devin un politician. Eram dispus să sacrific multe pentru libertate. Am făcut-o însă ca intelectual şi nu ca politician. M-am opus – pe jumătate instinctiv, probabil – să preluăm ca atare pragmatica politică a sistemului, să ne considerăm avangarda politică şi aceasta pentru simplu motiv că, acolo sus, „ei" consideră ca fiind politică tocmai activitatea intelectuală liberă care refuză orice îngrădire politică. Chiar dacă doar instinctiv, m-am opus ca activitatea spirituală să fie subordonată din nou – fie şi cu un semn opus – politicii, ca spiritul să fie din nou unealta învăţării unei alte lumi. Îmi doream încă de pe atunci, iar acum mi-o doresc într-un mod şi mai clar, ca intelectualul, fie el artist, scriitor, cultivator al ştiinţelor spiritului sau chiar sociolog, să se considere slujitor nu al societăţii, ci al spiritului, să aibă dreptul la apolitism. Aceasta este, de fapt, cealaltă faţetă a situaţiei în care destinele poporului nu mai cad sub incidenţa reprezentanţilor autodesemnaţi, ci – chiar dacă o face cu ajutorul unor politicieni delegaţi – poporul însuşi decide în privinţa propriilor sale probleme.

traducere de *Maria Dinescu*

József D. Lörincz

Construirea societății civile: pe baze naționale sau științifice?

– o polemică în cultura maghiară din România –*

Să începem cu două dintre cele mai importante presupoziții ale liderilor politici și culturali ai minorității maghiare din România:

1. Drepturile politice, culturale, etc. ale minorităților pot fi privite dintr-o dublă perspectivă. Pe lîngă faptul că formează cadrul juridic, instituțional, etc., în care se reproduce o minoritate, ele reprezintă oarecum și măsura, „barometrul" contextului politic și social mai larg. Discriminarea unui anumit tip de minorități (de exemplu etnice) indică de fapt posibilitatea și/sau realitatea discriminărilor de alt tip (religios, social, etc.) și califică prin urmare „democrația", „toleranța", „pluralismul" din *întreaga* societate.

Tocmai în jurul ideilor de „toleranță", „pluralism", „dialog", „democrație" se cristalizează însă paradoxul – după unii, necesar – al formațiunii care reprezintă minoritatea maghiară din România. (În Cehoslovacia, de exemplu, situația e diferită). Pe de o parte, în lupta politică nu chiar ușoară dusă pe plan local și central, referirile la aceste idei sînt permanente. Pe

* Această polemică are rădăcini mai vechi, probabil neobservate de către cititorul român. În 1986, a apărut la Editura Kriterion volumul *Népi hagyományok uj környevezetben. Tanulmánvok a folklorizmus köréből (Tradiții populare în context nou. Studii din sfera folclorismului)* editat de Zoltán Biró, József Gagyi și János Péntek, în care s-a formulat o aspră critică a concepției și practicii culturale curente, care se baza pe menținerea, „reînnoirea" și reinventarea valorilor „tradiționale", „populare" și „naționale". După cum s-a demonstrat, liderii culturali de atunci (și de azi) urmăreau menținerea unor poziții de putere, niște interese foarte diferite de cele afirmate – sau mai bine zis, tacit presupuse – și nu reproducerea sănătoasă a unei culturi, crearea de valori noi. (Ca să ne dăm seama de curajul cerut de această critică și de caracterul paradoxal al situației: unii autori au fost acuzați de antimaghiarism și, *în același timp,* au fost denunțați la securitate). Fronturile care s-au conturat în polemica respectivă s-au întărit în cea care a urmat, referitoare la caracterul științific/neștiințific al unor tehnici de cercetare a culturii și a modului de viață tradițional, la lipsa de relevanță a cercetării folcloristice în cunoașterea unei realități sociale trecute și prezente.

În mod ciudat, polemica prezentată acum a avut cel mai slab ecou în sfera opiniei publice – în pofida faptului că a avut loc deja după 1989. Discuțiile s-au purtat mai ales în particular, în cerc restrîns, la întîlniri cu participanții selectați cu grijă, izvoarele scrise fiind minime. Textul cel mai informativ este al lui Károly Veress din *Eorópai Idö* (1990, nr. 38-39), care e de fapt prezentarea discuțiilor purtate la Miercurea Ciuc în toamna anului 1990. Restul: texte mai mult programatice decît de analiză, apărute în *A hét* și în revista editată la Miercurea Ciuc, *Atmenetek* (*Tranziții*), din care au apărut numai două numere. Polemica referitoare la folcloristică vs. antropologie a continuat în revista *BUKSZ* (*Budapest Review of Books*).

de altă parte însă, s-a ridicat și se ridică din ce în ce mai des problema legitimității pe care o poate avea *reprezentantul unic* al unei minorități naționale. Se pare că, în activitatea internă a organizațiilor politice, culturale, ale minorității maghiare, ideea unității, a reprezentanței unice a dus la încălcarea anumitor norme democratice. Oare e conformă această practică „internă" cu valorile mai sus enunțate? Este oare o scuză pericolul – se pare permanentizat – în care se simte această minoritate de a-și pierde drepturile, instituțiile, limba, etc.

2. Aceste drepturi, instituții, etc. pot fi obținute și asigurate în sfera dreptului, a politicii. Codificarea lor trebuie să fie clară, să ofere odată și pentru totdeauna cadrul juridic, administrativ necesar existenței și dezvoltării unei minorități. Practica bazată pe această premisă a fost și este considerată de unii oameni politici români radicală, grăbită, exagerată. Așa e, dar nu din motivele invocate de ei.[1] Ci pentru că neglijează procesul de (re)construcție a societății, care cere mult mai mult timp. Legile nu pot garanta apariția unei societăți civile. Nu se poate construi democrația (în sensul larg) numai într-un segment al societății. Cauza neglijării acestei probleme se găsește în practica *internă* a organizațiilor maghiare. Radicalismul legislativ în afară și practicile intolerante din interior se presupun reciproc. Ambele provin din neglijarea procesului de (re)construcție a societății și din limitarea eficienței în acțiune la sfera activității parlamentare sau din administrația locală. Din reducerea spectrului de acțiune la măsuri legislative, administrative sau festiviste (aniversări, eroi, festivaluri, etc.). De altfel, poziția radicală nu a dus pînă acum la nici un rezultat. Dimpotrivă, prin eșecul unor proiecte nerealiste, a înmulțit frustrațiile deja existente. Victimizarea, „mila de sine" a devenit deja un element esențial al constituirii identității, ducînd la un fel de fundamentalism minoritar (în cazul nostru, maghiar).

Pînă în 1989, unitatea spirituală, ideologică a minorității maghiare din România a fost (sau a părut a fi) o evidență de necontestat[2], datorită cenzurii care a făcut practic imposibilă afirmarea, cristalizarea punctelor de vedere, a divergențelor, confruntarea lor în sfera opiniei publice. Pentru a amăgi atenția birocraților culturii, în toate culturile din Europa de Est au apărut forme mai mult sau mai puțin elaborate ale unui discurs „metaforic" sau „analogic", avînd ca scop critica unei situații existente. Cu excepția lui Gyorgy Bretter și a unora din discipolii lui, teoreticienii maghiari din România nu au excelat în acest gen. Din două motive: pe de parte, fiindcă acest tip de discurs implică o pregătire profesională foarte serioasă. Pe de altă parte, deoarece critica s-a redus la afirmații voalate referitoare la o istorie neoficială, dar știută de toată lumea, la valori „perene", „importante", „mobilizatoare", care în sine ar contribui la menținerea culturii noastre naționale. Ajungeau aceste iluzii, pentru a fi deja considerat „cinstit", „curajos", „bun maghiar" și *chiar* profund analist. Cinstea intelectuală putea fi astfel salvată prin utilizarea unor expresii, simboluri cu foarte grele conotații, care nu implicau de fapt nici un fel de analiză: „rădăcini", „datini", „comunitate", „popor", „tradiție", „salvare", „asumarea responsabilităților",

„slujba poporului". Incantaţiile de acest gen şi-au găsit un larg ecou şi-au fost încadrate într-un context „ştiinţific" în studiile de folclor, istorie locală, istoria culturii, care s-au găsit astfel învăluite de o aură naţională. Editura Kriterion şi-a făcut un titlul de glorie din publicarea cărţilor de acest gen, care se epuizau în cîteva zile. După „evenimentele" din decembrie 1989, aceste expresii au invadat pur şi simplu presa maghiară. Împreună cu mai sus amintitele „toleranţă", „libertate", „democraţie", etc. Interdependenţa dintre valorile democratice şi cele etnice/naţionale a fost un loc comun din primul moment. Rezultatul neaşteptat – dar de aşteptat – a fost anularea cenzurii interne bazată pe „interesul naţional". În momentul în care au apărut idei politice, ideologii diferite, era necesar să se cristalizeze opinii divergente şi despre modul de autodefinire, despre proiectele de viitor ale minorităţii, iar în cadrul ei, a intelectualităţii. Şi aceasta a fost de fapt problema cheie care a dus la apariţia disputei în jurul societăţii civile. La baza concepţiei „tradiţionaliste" despre democraţie şi societate civilă a stat o anumită idee despre minoritatea naţională, despre proiectele ei de viitor şi despre rolul intelectualităţii. Noua „paradigmă" – elaborată în primul rînd de membrii Cercului de Antropologie Comunicaţională din Miercurea Ciuc – a încercat o redefinire a acestor teme în cadrul unei teorii care preconiza activitatea de generare, animare a societăţii civile pe baza unor teorii ştiinţifice[3].

În ultimii şaptezeci de ani, intelectualitatea maghiară din România – credincioasă unor tradiţii aufkläriste şi/sau populiste – s-a considerat şi s-a vrut un reprezentant al „poporului". Slujirea, reprezentarea intereselor „poporului" a devenit semnul distinctiv, definitoriu al comportamentului cultural al intelectualului, şi nu activitatea de specialitate. Intelectualul îşi asumă rolul global de dascăl (posesor şi mediator al cunoaşterii), de politician (reprezentant într-o lume ostilă) şi de preot (propovăduitor şi simbol al unui anumit etalon moral). A deveni intelectual nu e o întreprindere „personală", „privată", care ţinteşte construirea unei personalităţi autonome. Dar, în ciuda tuturor afirmaţiilor referitoare la responsabilitatea faţă de comunitatea mai largă (minoritate, naţiune) pe care o reprezintă, căreia îi construieşte ideologii, intelectualul are de fapt ca grup de referinţă primar comunitatea intelectualilor, e situat în cadrul discursului lor – chiar şi cînd se ocupă de vulgarizarea ştiinţei.

„Poporul reprezentat" este în acest caz întreaga minoritate naţională concepută ca un bloc monolitic. Imaginea de viitor care s-a elaborat se reîntoarce la un model preindustrial, oarecum „primar": obştea. Şi în nici un caz o societate diferenţiată, articulată. Viziunea monolitică a dus, pe de o parte, la încurcarea intereselor, a valorilor particulare ale intelectualilor cu cele ale „poporului". În majoritatea cazurilor, la cele intelectuale s-a renunţat pur şi simplu, locul muncii de specialitate fiind preluat de o modestă vulgarizare ştiinţifică asumată ca „slujire a intereselor neamului". Pe de altă parte, această viziune nu poate observa nici diferenţierile valorice şi de interese din interiorul „neamului". Din două motive: pentru că, de fapt, nici nu o

interesează (ar fi un factor supărător care mai mult i-ar încurca activitatea) şi pentru că nici nu posedă instrumentele conceptuale care i-ar permite o reflecţie asupra lor. Vizunea omogenă, monolitică împiedică problematizarea diferenţierilor. O prezentare mai amănunţită a ideologiei referitoare la „popor" nu e posibilă aici. Totuşi, vom încerca să prezentăm – chiar şi sumar – trei din „conceptele" ei de bază: „comunitatea", „tradiţia" şi „slujirea poporului". Bineînţeles, comunitatea e cea maghiară, dar aici e vorba despre celulele ei elementare, în care se asumă şi se reproduc valorile naţionale. Comunitatea e în acelaşi timp *valoare* şi *purtătoare de valori*. *Baza* unei identităţi naţionale neschimbate şi deci neasimilate. *Simbolul* omogenităţii, al comuniunii armonioase de interese şi valori. *Esenţa* unei identităţi, nu numai naţionale, dar şi individuale. *Solul* în care se dezvoltă cultura concepută ca tradiţie, ca permanenţă. Prezervarea şi salvarea valorilor maghiare „perene" a devenit scopul principal al vieţii culturale şi politice[4]. Dar salvarea valorilor e numai una din îndatoririle pe care le are intelectualul faţă de „popor". El trebuie să îşi asume şi răspunderea de a-l conduce, de a-i reprezenta interesele. Ideea e mai veche. Dar azi are un argument în plus: dictatura comunistă a atomizat, a distrus societatea. Aceasta nu mai e în stare să se organizeze, deoarece în ultimii cincizeci de ani experienţa socială, abilităţile, cunoştinţele, tehnicile referitoare la aceasta au fost uitate. Intelectualitatea e cea care are obligaţia de a ajuta regenerarea societăţii[5]. Cum bine ştim, organizaţia care şi-a asumat această sarcină a fost U.D.M.R.-ul, organizaţie „umbrelă", care e şi partid politic, şi organizaţie culturală (ulterior a renunţat la acest rol) şi instanţa morală supremă care reprezintă toate interesele tuturor maghiarilor – indiferent de faptul dacă ele sînt interese naţional-minoritare sau nu (de exemplu individuale). La o privire mai atentă, devine clar faptul că această organizaţie nu îşi propune nici o „revoluţie": nici „de sus în jos", nici „de jos în sus". Probabil fiindcă nici nu e nevoie. Dar scopul pare totuşi a fi prea limitat: pur şi simplu reprezentarea eficientă a unor interese, o prestaţie onorabilă în parlament[6]. (Re)construcţia societăţii (chiar şi „de sus") nu figurează printre scopurile majore ale partidului.

Fisurile din imaginea omogenă despre sine au apărut din două motive. Pe de o parte, datorită unui fapt amintit anterior: legătura care s-a stabilit între valorile minoritar-naţionale şi cele politice în condiţiile libertăţii de expresie. Pentru minoritatea maghiară, menţinerea identităţii e premiza şi soluţia esenţială. În momentul de faţă însă, în lupta politică (dusă pe plan central mai ales) liderii politici sînt confruntaţi cu greutăţile care decurg din „traducerea" şi adaptarea problemelor economice, politice, juridice, etc. ale ţării la nivelul problemelor mai specifice (oare numai culturale?) ale minorităţii naţionale. Bineînţeles, au apărut „traduceri", interpretări diferite, care au dus la articularea unor puncte de vedere politice, ideologice, etc., diferite. În consecinţă, au apărut şi concepţii diferite asupra identităţii naţionale, a situaţiei actuale, a posibilităţilor, a priorităţilor, a „programelor de supravieţuire şi dezvoltare". Şi aşa au apărut tradiţionaliştii,

moderații, radicalii, liberalii, stîngiștii, „postma-ghiarii", creștinii, etc.

Pe de altă parte, ideologia dominantă a culturii maghiare din România a fost atacată și din „afară". După cum s-a văzut, idealul de societate civilă a fost comunitatea, care e, de fapt, o reformulare practic nemodificată a ideii de comunitate sătească tradițională ca celulă de bază a națiunii[7]. În ciuda faptului că prin alte părți conceptul ține deja de domeniul istoriei culturii sau a științei, la noi e în continuare un concept de bază al folcloristicii. El constituie, de fapt, temelia, conceptul esențial al acestei discipline științifice. Obiectul de studiu – comunitatea națională sătească și cultura ei, ca elemente ce țin de esența națiunii – au răsfrînt asupra disciplinei o aură, o distincție pe care nu se știe dacă o merită prin rezultate. Concepția desuetă, nivelul teoretic redus și cu adînci rezonanțe ideologice a făcut posibil atacul unor antropologi tineri asupra folcloristicii ca atare și – în general – a ideologiei național-minoritare pe care o legitimează.

În primul rînd, aceștia au atacat afirmația referitoare la dezmembrarea societății civile în timpul perioadei comuniste. După părerea lor, germenii societății civile au reușit să supraviețuiască în ultimii cincizeci de ani: chiar dacă nu la nivelul instituțiilor, măcar la cel al mentalităților, în viața cotidiană. Se pune problema: ce sînt acești germeni și cum au supraviețuit regimului precedent? Potrivit definiției date, „societatea civilă e alcătuită din mecanismele de autoorganizare ale vieții cotidiene normale, care sînt excluse din sfera oficială a opiniei publice și din structurile de putere". Acestea nu sînt altceva decît mecanismele de comunicare, de interacțiune ale vieții cotidiene, „jocurile de limbă" (*Sprachspiele*) discutate de Ludwig Wittgenstein; procese care au loc în feliile „încă sănătoase" ale societății. Un fel de contracultură, am zice noi. Cu precizarea că ele sînt (rezultatele unor) mecanisme sociale normale, naturale și apolitice. Societatea civilă e, prin urmare, inerentă naturii umane și nu se află în nici o relație necesară cu politica, sistemul juridic, etc. Germenii societății civile sînt însă un dat nu numai natural, ci și istoric. Astfel, în Europa Centrală și de Est descoperi anumite tradiții ale societății civile, a căror soliditate depinde de gradul de dezvoltare atins de capitalism. Aceasta ar fi fost tradiția care a făcut imposibilă atomizarea societății civile.

Să ne oprim aici. Se pot formula deja două denumiri. Pe de o parte, analizele aprofundate, concrete, ale perioadei precomuniste arată că „societatea civilă", „democrația" de atunci era mult mai „fragilă", decît presupune această teorie. E greu de spus care ar fi „tradiția" pe care ar trebui să o reînviem. Pe de altă parte, punctul de vedere „naturalist" și cel „istoric" se exclud reciproc.

Unde s-ar găsi aceste „felii sănătoase"?[8] În primul rînd la sate, sau – într-o mai mică măsură – între cei proaspăt mutați la oraș. Aici mai continuă să funcționeze „comunicarea nedistorsionată", de care vorbea Jürgen Habermas. Dar prin această teză ei au acceptat – chiar dacă inconștient – una din categoriile de bază ale oponenților: „comunitatea sătească tradițională". Oare societatea civilă se poate dezvolta numai într-un context social omogen, uniform? În ciuda problemelor pe care le ridică (de exemplu, scapă

din vedere faptul că relațiile de putere sînt *în* discurs și funcționează *prin* discurs), teoria lui Habermas despre „comunitatea nedistorsionată" în nici un caz nu implică acest lucru. Și nu vedem nici cum se poate spune că mecanismele unei societăți capitaliste moderne au supraviețuit aproape în exclusivitate în obștea sătească, agrară. Totuși, în cadrul polemicii, ideea „germenilor încă viabili" ai societății civile a atins un punct foarte sensibil al pretențiilor noii elite.

Dar să presupunem, pentru moment, că nu are importanță localizarea acestor germeni. Cum pot germina aceste semințe? Mai precis: cum le putem readuce la viață, de vreme ce – în mod sigur – procesul nu poate porni spontan ? După cum sigur e faptul că o societate civilă nu poate fi organizată de sus – continuă antropologii. Din această cauză, singura soluție e așazisa „animație" , „animatorul" fiind ceva total diferit, după părerea lor, de „intelectualul" tradițional (paternalist, *„aufklärist"*), în ciuda faptului că amîndoi și-au propus organizarea comunității. Spre deosebire de „intelectuali", „animatorul" cunoaște comunitatea concretă în care lucrează, membrii ei, îi respectă valorile, obiceiurile și – poate elementul cel mai important – refuză rolul de lider. Dimpotrivă, el încearcă să recunoască personalitățile, activitățile, situațiile în jurul cărora se poate cristaliza societatea civilă. Din păcate, următoarele tușe adăugate portretului îl fac nu mai nuanțat, ci mai contradictoriu. În timp ce animatorul din Occident e un „social worker" prin meserie și educație, cel de la noi ar fi un simplu membru al comunității, „o persoană care e gata să lucreze, să servească comunitatea". Afirmația arată că normele etice ale intelectualului tradiționalist persistă și în viziunea „antropologică".

Personalitatea animatoare trebuie să fie „secretată" de comunitate, să apară în mod organic. Dar ce se întîmplă, dacă aceasta este incapabilă să „secreteze" o astfel de personalitate? Atunci „se va ieși din impas prin intervenția din umbră a specialistului". Deci e nevoie nu numai de animatori, ci și de specialiști competenți, care pot disemina și în spații mai largi „impulsuri, materiale care pot cataliza un anumit proces"; care popularizează, propagă modelul social al animatorului.

Pentru noi, e foarte neclar ce ar putea fi un animator care se conformează definiției. Un lucru e sigur: el nu e un intelectual. Dar specialistul într-o societate modernă este intelectual în orice definiție. Iar în cazul lui nu se mai vorbește despre rolurile și funcțiile pe care și le asumă, ci de competențele achiziționate, de disciplinele și tipurile de cunoaștere. Și, în ultimă instanță, de rolul social al științei practicate.

Antropologii din Miercurea Ciuc sînt de părere că singura posesoare a „know how"-ului necesar generării societății civile e antropologia. Respectiv, științele care acceptă punctul de vedere al antropologiei, aceasta constituind, de fapt, ultima paradigmă în științele sociale. Cunoașterea științifică fiind – bineînțeles – singura valabilă. Restul e doar ideologie.

Vom reflecta pe scurt numai asupra a două probleme. În primul rînd asupra dihotomiei rigide dintre știință și ideologie. După părerea lor, prima poate scăpa de „balastul ideologic" numai dacă e obiectivă

și neutră din punct de vedere valoric. În același timp, trebuie să descopere legi, reguli care permit predicția măcar la nivelul comunității. Știința, mai precis antropologia, apare astfel împodobită cu toate atributele cerute de epistemologia clasică. Nu e locul să comentăm acum asupra acestei teme. Dar e ciudat, totuși, că niște antropologi care se revendică din tradiția neofenomenologică își asumă o viziune epistemologică la a cărei deconstrucție tocmai neofenomenologia a contribuit într-o importantă măsură.

Cealaltă problemă se referă la rolul social al antropologiei, respectiv la relațiile ei cu alte științe sociale. „Paradigma antropologică" a fost asumată deoarece a părut a fi o armă eficientă în lupta împotriva folcloristicii tradiționale căreia i-a relevat cel puțin trei carențe: caracterul desuet al teoriei și metodologiei, lipsa utilității practice și caracterul ideologic (rolul pe care îl are în menținerea unor mituri culturale retrograde, chiar distructive). Ultimul punct nici nu mai are nevoie de comentarii. Critica epistemologică e cea care face într-adevăr radicală respingerea folcloristicii tradiționale. În timp ce aceasta e descriptivă și se mulțumește cu „modul de viață culegător", cu „salvarea valorilor", antropologia e o știință integrativă, care cercetează toate formele experienței umane. Aceasta din urmă e paradigma care ar asigura un nivel mondial cercetărilor de la noi. Printr-o nouă metodologie, un nou punct de vedere și un nou obiect de cercetare, antropologia a devenit o paradigmă folositoare în practica socială: e baza științifică a animației, „tehnica socială a schimbării sociale dirijate".

Două scurte comentarii. Unu: paradigmele sînt incomensurabile. Alegerea unei paradigme dintr-o paletă de paradigme existente nu e rațională. (Încă un punct asupra căruia nu e cazul să comentăm mai amplu aici). Iar cînd încercăm să legitimăm alegerea făcută prin referiri la „nivelul internațional", la „utilitatea practică", „legi științifice", „predicții", „puritate ideologică", de fapt e vorba de o luptă pentru puterea simbolică și nu de polemici științifice[9]. În al doilea rînd: există păreri potrivit cărora într-o societate liberă, la rezolvarea problemelor ar trebui să contribuie în mod hotărîtor deciziile persoanelor implicate și mai puțin teoriile științifice. Competența decizională ar fi astfel – pe lîngă informarea complexă – unul din drepturile elementare ale cetățenilor. Iar continua bătălie pentru (re)împărțirea sferelor de competență s-ar da în lumea politicii și nu a teoriei.

Concluzie. După decembrie 1989, „nomenclatura culturală" maghiară din România nu numai că și-a păstrat pozițiile de putere, dar în bună parte a reușit și convertirea ei în putere politică. Ea a avut inițiativa în crearea unui partid etnic care, datorită unor împrejurări vitrege, a fost conservativ și intolerant în interior[10]. În afară însă, în lupta politică dusă pe plan central și local, el a fost obligat să ceară respectarea unor valori liberale. Pentru un partid etnic minoritar, promovarea ideilor liberale ține nu de opțiuni ideologice, ci de *însăși natura situației sale de minoritate*. După cum *tot de aceasta* ține – mai ales în situații de criză, de teamă sau de disperare – și conservatorismul, lipsa spiritului autocritic, monolitismul, gîndirea „prinsă

de cîrcel". Refuzul autoritarismului statal şi acceptarea celui „de neam" nu se exclud: dimpotrivă.

Grupul de antropologi din Miercurea Ciuc a atacat exact ideologia care a făcut ca acest lucru să fie posibil. Înfrîngerea lor, relativa marginalizare a grupului are poate şi o cauză teoretică, metodologică. Una din ideile lor favorite – preluată din Alfred Schütz[11] – se referă la relaţia dintre comunitatea cercetată şi cercetător („străinul"), la procesul de adaptare prin care acesta ajunge să înţeleagă şi să-şi însuşească semnificaţiile pe care comunitatea de care se apropie le acordă lumii cotidiene. Aceasta a fost o concepţie călăuzitore şi atunci cînd au încercat utilizarea instrumentarului antropologic în cercetarea comunităţii intelectuale. În acest caz însă, diferenţierea rigidă dintre „noi" şi „ei" a avut ca rezultat o imagine a vieţii culturale care semăna mai mult cu un complot mafiot (uneori – să recunoaştem – pe bună dreptate) în care nu se poate pătrunde sub nici o formă. Aceasta a dus nu numai la creşterea tensiunilor dintre cele două tabere, dar şi la o polarizare care a împins automat toate părerile nepartizane, independente, în tabăra opusă.

Menţiune bibliografică

Avînd în vedere că această polemică a avut loc în 1990, participanţii nu aveau de unde cunoaşte studiile care elaborează această temă în literatura străină de specialitate. În ciuda unui militantism oarecum romantic (în ambele tabere), relevat mai ales de aufklärismul intelectualist şi de totala lipsă a problemei referitoare la apariţia unei clase de mijloc, e limpede că ideile de la noi erau departe de studiile din Vestul Europei, fie ele de stînga sau de dreapta. Contribuţiile unor antropologi ca Ernest Gellner, sau politologi precum Hannah Arendt, Andrew Arato, Jean Cohen, Adam Seligman, etc. erau total ignorate. Nu se poate nega totuşi influenţa unor autori din Estul Europei: Adam Michnik, Jacek Kurón, György Konrád, Iván Szelényi, György Bence, János Kis, Václav Hável.

„Haloul" teoretic foarte aproximativ al discuţiilor de atunci, cu toate că el poate fi dedus şi din text, includea referinţe la autori ca: Hannah Arendt, Daniel Bell, Peter Berger, Pierre Bourdieu, Paul Feyerabend, Michel Foucault, Clifford Geertz, Thomas Luckmann, Richard Rorty, Alfred Schütz, Şcoala de la Frankfurt, Ludwig Wittgenstein (cel al *Investigaţiilor*).

NOTE

1. Oricît de ciudat ar părea, tema ascunsă, latentă a disputelor nu este şi nu a fost asimilarea naţională, ci degradarea culturală.

3. Aş dori să atrag atenţia asupra faptului că pe parcursul polemicii conceptele de „democraţie" şi „societate civilă" sînt practic considerate sinonime.

4. Istoria instituţiilor culturale maghiare e o lungă serie a alternanţei permisiunii şi interzicerii. Ele nu au dispărut niciodată de la sine, ci în urma unor decizii politice. Faptul că au fost interzise, închise pare a fi pentru mulţi cea mai bună dovadă a eficienţei lor. (O idee total greşită. Au existat o serie de instituţii, ziare, reviste care nu au fost interzise şi care pur şi simplu vegetau). Drept rezultat, după 1989 au reapărut „ca de la sine" vechile instituţii, proiecte culturale, festivaluri din perioada interbelică sau a anilor '50. Rezultatul – dacă luăm în considerare starea actuală a culturii actuale din România – e un dezastru.

Instituțiile nostalgice, „culegerea de documente ale existenței noastre" a dus la transformarea identității naționale într-un fel de muzeu, de criptă, avînd pereții decorați cu date, obiecte, principii, eroi, supărări, jelanii și frustrații. Viața trebuie trăită astfel încît imediat să poată fi transformată într-un document, un document al amărăciunii și al drepturilor lezate, care să poată fi mai apoi menținut, șters de praf și arătat întregii lumi.

5. Oare intelectualitatea cum de își mai amintește? De unde știe? Ea nu a trăit tot sub totalitarism?

6. Drept rezultat, munca organizațiilor locale lasă foarte mult de dorit. Pe de altă parte, necesitatea muncii eficiente la nivel central și o sumedenie de vechi reflexe au dus la instalarea unui sistem ierarhic rigid, la disciplina de partid, la ignorarea unor reguli elementare ale democrației (la primul congres delegații au fost desemnați de sus, nu aleși), la cenzură în numele unității. Multe din aceste metehne au dispărut cu timpul. Tocmai datorită cristalizării și presiunii unor noi grupuri, în afară de cel originar.

7. Filiația romantică germană (*Gemeinschaft*) e evidentă.

8. Disocierea dintre „feliile sănătoase" și cele „bolnave" a fost făcută și de către opoziția română. Dar potrivit lor, societatea e bolnavă în totalitatea ei; mentalitatea, moravurile ei sînt o nesănătoasă moștenire a regimului trecut. Numai opoziția e sănătoasă, ea fiind „conștiința vie a neamului" (și, cine, știe: poate chiar și „avangarda lui revoluționară").

9. Bineînțeles, nimeni nu neagă faptul că astfel de polemici sînt normale și chiar benefice într-o viață culturală sănătoasă.

10. Situația prezentă e mult mai complexă. Stilul autoritar din 1990-91 ține deja de domeniul trecutului. Cum s-a mai spus, printre altele, și datorită fărîmițării ideologice a partidului.

11. Vezi Alfred Schütz, *The Stranger*, în *Collected Papers*, vol. II, *Studies in Social Theory*, edited and introduced by A. Brodersen, The Hague: Martinus Nijhoff, 1976, pp. 91-105. În paranteză fie spus, antropologii au trecut cu vederea un pasaj care arăta că de fapt, străinul poate fi asimilat omului de știință numai în faza inițială, care e de fapt cea mai lipsită de interes. Străinul caracteristic de care e interesat Schütz e emigrantul, individul adult al vremurilor și civilizației noastre, care dorește să fie acceptat sau măcar tolerat permanent (p. 91). Sociologul de care vorbește Schütz e un observator dezinteresat al lumii sociale. Nu participarea îl interesează, ci observația, descrierea, clasificarea ordonată, în concordanță cu anumite proceduri științifice (p. 92). „The approaching stranger is about to transform from an unconcerned onlooker into a would-be member of the approached group" (p. 97). E de la sine înțeles, sociologul lui Schütz va încerca să evite cu orice preț această transfomare. Dar „germenii" societății civile întîrzie să apară. Și, foarte probabil, nu fiindcă nu s-au găsit profesioniști sau amatori „animatori" care să o readucă la viață. De fapt, sămînța comunitarismului „obștesc" nu e un semn al societății civile, care – dacă admitem valoarea teoretică a conceptului – e legată de modernitate, de apariția unei etici burgheze, a unei clase de mijloc, a unui anumit spirit pe care Max Weber l-a numit capitalist. A unui spirit care nu are nimic de-a face cu cel obștesc, specific perioadei agrare, premoderne.

Sorin Antohi

*Limbă, discurs, societate: proba limbii de lemn**

După ce petrecuse nouă luni în America anilor 1831-1832, Tocqueville încerca să explice publicului francez „ce fel de influenţă pot exercita starea socială şi instituţiile democratice asupra limbii însăşi, care este cel dintîi instrument al gîndirii"[1]. Dacă lăsăm fără comentarii poziţia sa teoretică în eterna chestiune a raportului limbă-gîndire, clasicul francez rămîne să ne intereseze prin cîteva notaţii uimitoare, poate mai mult profetice decît istorice: în democraţii, majoritatea decide şi în privinţa schimbărilor lingvistice, operîndu-le pe acestea în domeniile sale predilecte – industrie, politică, administaţie publică; ignorînd limbile greacă şi latină, majoritatea democratică inovează lingvistic prin împrumuturi din limbile vii, dar mai ales prin transformarea propriei limbi (redescoperirea unor expresii şi sensuri uitate; extinderea sensului unor termeni specifici anumitor profesiuni, clase ori partide; schimbarea sensului unor cuvinte sau expresii), ceea ce „face nesigur sensul cuvintelor". Consecinţele vizibile ale transformărilor lingvistice sînt, pe lîngă cea menţionată mai înainte: dispariţia graiurilor şi dialectelor; anularea deosebirilor dintre subvarietăţile stilistice ale limbii („toată lumea se serveşte de aceleaşi cuvinte"); „termenii generici şi cuvintele abstracte" se impun tot mai mult, făcînd „exprimarea mai rapidă şi ideea mai puţin netă".

Perioadele de schimbare social-politică favorizează asemenea analize, ca şi cum confuzia tranziţiei ar fi echilibrată de o bruscă preocupare metalingvistică populară. La noi, deceniile 3-6 ale secolului trecut par să fi fost un vîrf al distanţării vorbitorilor de propria limbă[2], iar interminabila tranziţie către democraţie, începută în decembrie 1989, repune dramatic problema inadecvării practicilor discursive la ansamblul corpului social. Fiindcă „transformările democratice" au loc mai întîi (şi, din păcate, mai ales) în vorbe, iar vorbele capătă greutatea unor fapte prin obsesiva încercare a actorului social de a le interpreta, înţelege şi de a-şi modifica în consecinţă acţiunile. Prin celebra sa lucrare *Limba de lemn* Françoise Thom ne introduce într-o problematică de

* Textul reprezintă o versiune a prefeţei pentru ediţia românească a cărţii lui Françoise Thom, *Limba de lemn*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1993.

acut interes public: examenul raporturilor limbă-discurs-societate din perspectiva unei situații-limită (discursul comunist).

Articolul meu consideră „modelul Françoise Thom" al limbii de lemn ca fiind suficient de cunoscut și se oprește mai mult asupra altor teorii: „modelul Orwell" (paradigmă a modelelor ideologice, dintre care cel mai elaborat este oferit de autoarea cărții menționate), „Ipoteza Sapir/Whorf" (paradigmă a modelelor culturaliste), „modelul lingvistic" (propus de sociolingviștii care le critică pe celelalte); în fine, voi adăuga cîteva remarci generale sprijinite pe cercetarea sumară a terenului românesc, pe bibliografia est-central-europeană a temei.

Modelul Orwell

Influența limbajului politic asupra gîndirii politice cunoaște cu Orwell o formulare clasică, pe care o vom identifica in cele două texte ale autorului englez care au devenit referințe obligatorii: „Politics and the English Language", eseu apărut în 1946 în lunarul londonez *Horizon*, și „The Principles of *Newspeak*", publicat ca apendice al romanului său aproape legendar, *Nineteen Eighty-Four* (1949)[3].

Eseul din 1946 anunță deja radicalismul romanului, fiind o reacție la ceea ce Orwell credea a fi declinul limbii engleze.

Pentru autor, civilizația britanică era decadentă și, desigur, limba participa la colapsul general. Orwell arată, oarecum în sensul ipotezei Sapir/Whorf că limba se urîțește datorită degradării gîndirii, iar gîndirea se degradează datorită urîțirii și impreciziei crescînde a limbii. Acest proces e însă reversibil, sub rezerva unei acțiuni conștiente de regularizare a limbii. Reforma cea mai urgentă trebuie operată însă în domeniul gîndirii, fiindcă de fapt miza recuceririi proprietății lingvistice este regenerarea politică, al cărei prim pas e gîndirea clară. Așadar, Orwell e alarmat de coruperea reciprocă a gîndirii și limbajului; o observă și la sine: „Priviți în urmă la acest eseu, și cu siguranță veți descoperi că am comis în mod repetat tocmai greșelile față de care protestez", scrie el, verbalizînd tenacele complex al tuturor celor ce vor să judece vorbirea altora. Dar, insist, miza este asanarea vieții politice. Astfel că Orwell înregistrează principalele defecte ale discursului politic englez, pornind de la cinci mostre tipice de engleză modernă, de la texte de critică literară, lingvistică și psihologie, trecînd printr-un text comunist, la un fragment de discurs jurnalistic. În sfîrșit, autorul propune șase reguli necesare, dar nu suficiente, ale stilului „bun", reia teza eseului („prezentul haos politic este legat de decăderea limbii") și termină cu o nouă diatribă la adresa discursului politic; a oricărui discurs politic considerat în bloc ca fiind „destinat a face minciunile să sune verosimil și crima respectabilă" și „a da o aparență de soliditate vîntului pur".

Romanul ilustrează forma „dură" a tezei orwelliene, care afirmă acum că limbajul politic poate chiar *determina* gîndirea politică, sau, cu alte cuvinte, că opiniile noastre politice sînt dependente de aspecte specifice ale limbii pe care o vorbim. Desigur, nici Sapir, nici discipolul său Whorf, pe care îi vom examina mai încolo, nu au mers atît de departe. E curios cum „orwellienii" (pînă la un punct, chiar

Françoise Thom) nu au observat dilema epistemologică a tezei maestrului: ea e prea tare pentru a putea fi adevărată și prea slabă pentru a putea fi falsă[4]. În termenii filosofiei limbajului, Orwell pare nehotărît între instrumentalismul lingvistic (adesea asociat cu empirismul și nominalismul) și determinismul lingvistic. Potrivit primei poziții – centrală în tradiția britanică, de la Hobbes și Locke, poate chiar de la Francis Bacon, la atomiștii logici Russell și Wittgenstein (înrudită, prin ultimul, cu pozitivismul logic al lui Carnap și al cercului da la Viena) -, limbajul exprimă pur și simplu idei preexistente, servind o funcție mimetică; așadar, el copie realitatea; cunoașterea are un caracter fundamental empiric, gîndirea fiind independentă de limbaj. Potrivit celeilalte poziții – care îi evocă, între alții, pe Kant și pe Heidegger (mai ales pe cel din scrisoarea *Despre umanism*) -, cuvîntul trece înaintea gîndului, limbajul nu copie realitatea, ci mediază sau interpretează, *creînd* astfel realitatea; realitatea e deci o construcție verbală, compusă cu simboluri și imagini ce formează o sferă conceptuală care mediază între lumea obiectivă și coștiința noastră. În *Nineteen Eighty-Four*, instrumentalismul lingvistic și determinismul lingvistic sînt încarnate, ca să spun așa, de rebelul Winston Smith și de inchizitorul O'Brien. Winston Smith reprezintă poziția de „bun de simț" care susține funcția mimetică a limbajului, în vreme ce deterministul O'Brien pretinde, în numele Partidului Interior, că realitatea există numai în conștiința oamenilor. Așadar, dacă limbajul definește conștiința, iar Partidul controlează limbajul, înseamnă că Partidul controlează conștiința, deci poate crea orice realitate cerută de modificarea imprevizibilă a liniei sale[5].

Dincolo de asemănările cu ipoteza Sapir/Whorf, evocate deja, există ceva neconvigător în modelul Orwell: triumful determinismului. De fapt, lumea de coșmar din *Nineteen Eighty-Four*, fascinantă pentru cei ce trăiau, ca noi, într-o distopie, datorează foarte mult primelor teorii occidentale ale totalitarismului, care aveau să apară în forme sistematice abia în anii '50, dar începuseră să circule, participînd la Zeitgeist, încă de la finele perioadei interbelice. Stalinismul și hitlerismul păreau a exceda conceptul clasic de „tiranie"; utopismul negativ desena, mai cu seamă după Zamiatin și Huxley, universuri viitoare apocaliptice; filosofiile istoriei eșuau în reducționisme pesimiste, dominate de criză, declin, absurd, saturate de ideea hegeliană a sfîrșitului istoriei; în sfîrșit, numeroși intelectuali de orientare liberală (i-aș aminti aici numai pe Hayek și Popper), uneori culpabilizați de propria lor admirație pentru cultura clasică, vedeau în istorie un drum spre sclavie și o conspirație a dușmanilor „societății deschise". Pe acest fond amar și în contextul războiului rece, modelul totalitarismului propus de Friedrich, Brzezinski și Hannah Arendt consună cu ficțiunea lui Orwell[6]. Statul total sau totalitar e un sistem politic ce include întreaga populație, e condus de o minoritate monolitică sau de un dictator diabolic, elimină prin violență sistematică orice rezistență sau opoziție, încearcă să creeze, printr-o pedagogie concentrațională extinsă la ansamblul societății, „omul nou". Statul totalitar, de regulă o fuziune stat-partid unic, distruge țesutul social, anihilează individul,

controlează infailibil toate detaliile malignei sale inginerii societale. Într-un mod uimitor de apropiat de imaginea marxistă a istoriei ca proiect rațional, primii teoreticieni ai totalitarimului divulgă o sinistră tehnologie a intenției, a planului impus prin violență, refuzînd să vadă (era totuși greu în anii '50, cînd represiunea politică din țările comuniste atingea apogeul) elementele „noului contract social", noul tip de socializare[7]. Aspectele din urmă aveau să aducă argumentele modelelor tîrzii, din anii '70 și '80, încă prea puțin populare în Est; noile modele ale totalitarismului, care ar putea servi cel mai bine o eventuală *Vergangenheitsbewältigung* în fostul bloc sovietic, depășește imaginea comunismului ca maladie, ocupație, non-istorie, readucînd în atenție problema „colaborării" și a responsabilității.

La Orwell, distincția netă între Partidul Interior și proletari se regăsește și în practica lingvistică: elita puterii vorbește din ce în ce mai curent *Newspeak*, în vreme ce massele ignare și manipulate continuă să se înțeleagă în limba veche, sau, în orice caz, într-o limbă naturală rudimentară destul de apropiată de aceea. Numeroși „orwellieni", mai ales aceia originari din blocul sovietic, au reluat descrierea din *Nineteen Eighty-Four*, oferind, la limită, imaginea unui stat totalitar în care elita puterii vorbește limba de lemn, în vreme ce massele, o majoritate eroică rezistînd de regulă pasiv, vorbesc obstinat limba naturală (distincția „limbă sovietică"-"limbă rusă" fiind ilustrativă). Françoise Thom, bună cunoscătoare a vieții din țările „socialismului real", nu numai a teoriilor și literaturii secundare, depășește această paradoxală teză a diglosiei induse prin condiționare totalitară și descrie o situație mai credibilă, verificabilă și de către cititorul român, în care limba de lemn e o realitate aproape ubicuă; limba de lemn cunoaște o variantă de aparat (un fel de *Newspeak* dar și una populară, „pseudo-limba naturală"[8], care tolerează elemente ale limbii naturale propriu-zise (dialogul, colocvialismele) neutralizîndu-le potențialul subversiv printr-un montaj ideologico-lingvistic foarte fin. Astfel, se evită implicația orwelliană a controlului perfect al gîndirii: chiar cetățeanul/supusul totalitar, indiferent de plasarea sa în piramidă, păstrează cel puțin o autonomie limitată a vieții interioare. Pe de altă parte, se relevă mai clar posibilitatea rezervei mentale a vorbitorului limbii de lemn, în consens cu itinerariul social al subiectului, mai aproape de acela al „instituțiilor totale" (azil, închisoare, internat etc.) decît de peripețiile lui Winston Smith[9].

Dacă disperarea în fața experienței totalitare a putut conduce la viziunea postistorică a unui *homo sovieticus* iremediabil condiționat de elita puterii prin educație, propagandă, cenzură și represiune precum și ticăloșit profund prin chiar învățarea socială a condiției infraumane (la Zinoviev, acest învăț nu are dezvăț, fiindcă gloatele sovietice se complac în, ba chiar profită de, descompunerea generală) eșecul proiectului istoric bolșevic sugerează, dincolo de dezamăgirile curente, mai multă reținere față de modelul Orwell. Așa ne aducem mai bine aminte de autorii care, încă din anii '50, vedeau nuanțat instaurarea, funcționarea și chiar structura limbii de lemn: Czeslaw Milosz, în 1953, făcea un tablou al „logocrațiilor populare" din

care se puteau desprinde mai multe grade ale aderenţei individuale la mecanismele discursului oficial, inclusiv perversiunilor discursive practicate cinic de intelectuali[10]. Françoise Thom, sub înrîurirea lui Alain Besançon, este şi ea sensibilă la fenomenele descrise de Milosz. Pentru că Besançon se desparte net de „orwellieni" prin subtilitatea analizei pe care o face chiar lui Orwell: vorbind despre mutilarea limbajului în lumea funcţională din *Nineteen Eighty-Four*, Besançon observă că autorul „a înţeles consubstanţialitatea dintre *Newspeak* (numit astăzi în toată lumea „limba de lemn") şi regimul politic"; pe de altă parte, incompatibilitatea dintre *Newspeak* şi *Oldspeak* se explică, potrivit autorului francez, prin faptul că prima se referă la realitatea impusă de ideologie, în vreme ce a doua se referă la lumea reală. Din faptul că limba de lemn ţine de dublul ideologic al realităţii, de „realitatea" discursivă scandată de Partid, urmează că „*Newspeak* e complet falsă, iar fiindcă realul nu mai constituie un recurs, nu mai poţi demonstra că ea e falsă. Nemaiîntîlnind obstacol în real, nici refutare la oameni, *Newspeak* nu cunoaşte oprelişti, iar expansiunea sa e indefinită. Ea (limba de lemn) se dezvoltă în manierea unei deducţii pure şi de aceea vocabularul său e în acelaşi timp precis, univoc şi sărac"[11].

O ultimă particularitate a modelului Orwell, pentru a ilustra eventuala sa utilitate euristică: scopul *Newspeak*-ului nu era atît să permită articularea unei anumite ideologii, ci să împiedice heterodoxia prin mutaţia planificată a sistemului lingvistic. În istoria recentă acest proiect al elitelor puterii este uşor de identificat. De exemplu, Goebbels a afirmat limpede intenţiile perlocuţionare ale discursului nazist („Noi nu vorbim pentru a spune ceva, ci pentru a obţine un anumit efect"), politica de manipulare lingvistică (*Sprachlenkung*[12]), iniţiată de nazişti i-a inspirat şi pe conducătorii R. D. G.; sloganul nazist *Wer denkt, zweifelt schon* („ Cine gîndeşte, se îndoieşte deja") trimite la *crimethought*. Mai mult, conjuncţia dintre operaţia de „curăţire a limbii" (*Sprachreinigung*) şi exaltarea limbii germane ca loc metafizic al etnicităţii, „cîmp erotic al conştiinţei etnice"[13], vădeşte o intenţionalitate de tip orwellian. Stalinismul oferă mai multe exemple pure de voluntarism lingvistic, foarte aproape de chestiunea limbilor artificiale, prin Marr şi prin însuşi Stalin[14]. Marr grăbit să promoveze academic şi social după ani de frustrare, a aplicat (extrem de) „creator" marxism – leninismul la problemele limbii, văzînd limba ca element al „suprastructurii", care se schimbă în salturi, în funcţie de schimbările „bazei"; de aici, a ajuns, *via* delirul limbilor originare („iafetice"), la caracterul de clasă al limbajului: proletarii „din toate ţările" se înţeleg mai bine între ei, dincolo de barierile lingvistice, decît clasele „antagoniste" din sînul aceleiaşi societăţi monoglote; în fine, după un răstimp în care va vorbi o limbă unică, viitorul comunism mondial va recădea în mutismul elocvent al originilor, deoarece, aşa cum oamenii primitivi nu aveau nevoie de limbă pentru a se înţelege, nici „societatea fără clase" nu mai recurge la limbă pentru a comunica. Spre sfîrşitul vieţii sale, Stalin, a ajuns cel mai vehement critic al marrismului după ce-l ridicase pe acesta la rangul de doctrină lingvistică oficială, (pentru a construi prima sa teorie a naţiunii), declară candid, în

Pravda (20 iunie 1950), următoarele: „Cine ar profita dacă modificările cuvintelor în limbă și articularea cuvintelor în propoziție s-ar efectua nu după gramatica existentă, ci după o altă gramatică total diferită? Care ar fi folosul, pentru revoluție, al unei asemenea transformări a limbii? Și în general istoria nu face nimic important fără să fie determinată de o necesitate particulară. Se pune întrebarea care este necesitatea unei asemenea transformări a limbii, dacă este demonstrat că limba existentă, cu structura sa, este în ansamblu cu totul aptă să satisfacă necesitățile noului regim? Putem și trebuie ca în cîțiva ani să suprimăm vechea suprastructură și să o înlocuim printr-una nouă, pentru a lăsa cîmp liber dezvoltării forțelor de producție ale societății, dar cum să suprimăm limba existentă și să edificăm în locul ei o nouă limbă, în cîțiva ani, fără să aducem anarhia în viața socială, fără să creăm o amenințare cu dezagregarea societății? Cine, dacă nu niște Don Quijote, și-ar putea fixa o atare sarcină?". Sfîșiat între Marx și (fără să știe) Orwell, Stalin pare să aducă o dovadă în sprijinul veracității profețiilor din *Nineteen Eighty-Four*.

Ipoteza Sapir / Whorf

Ne amintim că menționam mai sus ipoteza Sapir/Whorf în legătură cu determinismul lingvistic vizibil la Orwell. Dintr-o perspectivă diferită (metodologia antropologiei culturale), această ipoteză este considerată (ultra) culturalistă. Sapir se întreba în 1921 ce ar răspunde cei mai mulți oameni dacă ar fi întrebați, la rîndul lor: „Puteți gîndi fără cuvinte?"; el credea că răspunsul probabil ar fi: „Da, însă nu mi-e ușor s-o fac. Totuși, știu că se poate". Ideea curentă ar fi deci că limbajul e doar un veșmînt, o formă. Sapir este de altă opinie: „De fapt, e plauzibil în cel mai înalt grad ca limbajul să fie un instrument folosit inițial în scopuri mai joase decît planul conceptual și ca gîndirea să apară ca o interpretare rafinată a conținutului său. Produsul crește, cu alte cuvinte, odată cu instrumentul, și gîndirea nu pare mai ușor de conceput, în geneza și practica ei zilnică, fără vorbire decît este practicabil raționamentul matematic fără sprijinul simbolismului matematic potrivit"[15]. Prin urmare, gîndirea e dependentă de limbaj.

Whorf dezvoltă ideea, ajungînd să susțină că limba, chiar dacă nu creează o realitate separată (cîțiva autori îl citesc așa pe Whorf), funcționează ca un fel de filtru (comparația e a mea), predispunîndu-ne să vedem numai fragmente ale unei realități integrale. Așadar, în funcție de limba pe care o vorbim, vedem anumite părți ale realității și nu altele: limitările vocabularului, precum și, într-un mod mai drastic, particularitățile gramaticii și sintaxei, ne fac să trăim oarecum în universuri paralele (formularea îmi aparține, dar cred că îl exprimă corect pe Whorf). Iată una dintre cele mai precise expuneri ale tezei lui Whorf: „Noi disecăm natura urmînd linii trasate de limbile noastre materne. Categoriile și tipurile pe care le izolăm din lumea fenomenelor nu le găsim acolo fiindcă ele privesc drept în față pe fiecare observator; dimpotrivă, lumea se prezintă într-un flux caleidoscopic de impresii care trebuie să fie organizat de mințile noastre – și aceasta înseamnă în linii mari de sistemele lingvistice din mințile noastre.

Tăiem natura în bucăţi, o organizăm în concepte, şi atribuim semnificaţii aşa cum o facem, mai ales fiindcă sîntem părtaşi într-o înţelegere pentru a o organiza în acest mod – un acord (implicit) care este valabil în întreaga noastră comunitate lingvistică şi este codificat în structurile limbii noastre"[16].

La limită, extremul relativism al lui Whorf spune: dacă două popoare vorbesc limbi asemănătoare, ele gîndesc asemănător; dacă vorbesc limbi (foarte) diferite, ele gîndesc (foarte) diferit. Reformulînd mai tehnic: cîte gramatici atîtea logici! Acest culturalism ne reaminteşte unele teorii lingvistice din secolul trecut, cum ar fi ideea lui Wilhelm von Humboldt potrivit căreia fiecare limbă trasează un cerc în jurul vorbitorilor ei – un cerc din care e greu să ieşi prea departe, dacă, fapt improbabil, ieşi. Lingviştilor şi literaţilor, poate în primul rînd poeţilor, humboldtienii le pot demonstra că enunţurile lingvistice sînt în esenţa lor intraductibile; antropologilor, Whorf le spune că amerindienii hopi (studiaţi de el) nu au o conştiinţă istorică dezvoltată fiindcă limba lor nu are timpuri verbale şi nici termen pentru timp, iar popoarele europene au o conştiinţă istorică foarte complexă datorită, cel puţin în parte existenţei celor trei timpuri verbale în limbile indo-europene; oarecum asemănător se demonstrează apariţia paradigmei spaţio-temporale newtoniene etc. În fine, naţionaliştilor, mai ales celor din ţările mici şi celor din marile imperii coloniale, ipoteza Sapir/Whorf le poate da argumente pentru disputele politice: la români, de pildă, insistenţa cu care se afirmă că vorbim o limbă neolatină implică, iar uneori declară limpede, asemănarea dintre modul de gîndire românesc şi cele neolatine. De aici, adesea inconştient, se trece la fantasma unor stiluri de viaţă, temperamente, etnopsihologii care asimilează românitatea tradiţiei prestigioase a romanităţii[17]. Derivele acestui ultraculturalism sînt prea cunoscute pentru a mai trebui evocate aici.

Totuşi Einstein a depăşit paradigma newtoniană, deşi folosea limbi indo-europene; Whorf însuşi a ieşit din „cercul" său lingvistic şi cultural pentru a pătrunde în universul discursiv al indienilor hopi. Prin urmare, gîndirea unui individ nu e prizoniera structurilor lingvistice, iar limba maternă nu e temniţă. Aceasta nu înseamnă că Whorf nu ne-a lăsat o pătrunzătoare percepţie; el susţinea că presupoziţiile cognitive ale limbilor noastre sînt mai degrabă un fundal, de regulă inconştient; ele ne influenţează tocmai în măsura în care rămîn inconştiente. Am putea formula în consecinţă o versiune „slabă" a ipotezei Sapir/Whorf, mai puţin orwelliană: limitările experienţei lingvistice şi culturale ale unei persoane îi pot îngreuna acesteia accesul la anumite idei sau chiar aprecierea unor anumite realităţi. În termenii sistemului politic, putem vorbi deci de manipulare, nu de condiţionare în sens strict.

Modelul lingvistic

După ce am studiat modelul ideologic al limbii de lemn (Orwell) şi modelul culturalist (Sapir/Whorf), să ne oprim foarte succint la modelul lingvistic. Ca şi pînă acum, voi încerca să propun un tip-ideal, nu o tratare monografică; pe de altă parte, referinţele implicite privesc în

continuare descrierea dată limbii de lemn de Françoise Thom.

Ceea ce am numit „modelul lingvistic" al limbii de lemn este în fond o reacție recentă la modelul ideologic și la cel culturalist, pe care o întîlnim de regulă în mediile academice, printre sociolingviști și semioticieni. Din punct de vedere epistemologic, e abordarea cea mai riguroasă, fiindcă încearcă identificarea unor caractere stabile și definitorii pentru limba de lemn ca obiect științific, ca realitate, ca ansamblu de fapte teoretizabile.

Lingviștii încep adeseori prin recapitularea locurilor comune ale celorlalte modele, recuperate oarecum indistinct, prin intermediul exceselor și confuziilor jurnalistice, de uz curent. Astfel, prefațatorii unui număr special al revistei *Mots* dedicat *limbilor* de lemn (pluralul indică deja o teorie) ne propun să urmărim, prin analizele colaboratorilor, „maniera în care sînt formulate în diferite situații politice sau istorice proprietățile presupuse ale limbii de lemn, care sînt mai întîi proprietăți discursive: repetitivitatea, redundanța, fixitate a formelor, sintaxă prin acumulare nominală, sărăcie lexicală, dacă rămînem la planul formelor; dar și conținut referențial vid, sau în sfîrșit instrument de disimulare, de mascare, de dedublare, de uzurpare"[18]. Pînă aici, totul seamănă cu ceea ce s-a decantat ca idee primită despre limbă de lemn, începînd cu anii '70. Chiar Françoise Thom, altminteri aspru criticată în numărul citat de Alexandre Bourmeyster, (pp. 34-35), ar putea subscrie la descrierea sumară a limbii de lemn reprodusă mai înainte. Unde sînt diferențele?

Mai întîi, spunînd *limbi* de lemn, nu *limbă* de lemn, lingviștii implică existența unor fenomene discursive complexe și relativ diferite, fără legătură strictă cu un context totalitar, respectiv comunist (ca la Alain Besançon, Françoise Thom, chiar Czeslaw Milosz). Limbile de lemn sînt de fapt versiuni corupte ale discursurilor politice de orice tendință, din Est ca și din Vest: presa franceză deplînge limba de lemn nu doar la George Marchais ori la comuniști în genere, ci și la Mitterand sau la vreun obscur primar de centru-dreapta; anglo-americanii scriu cărți despre jargonul politic din țările lor și pun în titlu cuvîntul *Newspeak*, obținînd uriașe succese de librărie[19]. În acest mod, căutînd un ton depasionat, încercînd să depășească anticomunismul oarecum maniheist al unora dintre modelele ideologice ale limbii de lemn, lingviștii ajung să echivaleze orice demagogie, orice discurs politicianist, cu limba de lemn. Printr-un asemenea laxism, termenul „limbă de lemn" își pierde asperitățile polemice și acuzatoare (e ceasul relaxării postmoderne, ideologiile au murit iar), devenind doar un alt nume pentru discursul celuilalt.[20] După opinia mea, eroarea unei asemenea folosiri universale, pe lîngă implicațiile sale cinice pentru aceia care au trăit în lumea limbii de lemn, este că ratează un punct central al unei eventuale definiții operaționale: limba de lemn standard, ca să zic așa, se află în situație de monopol discursiv, e ubicuă, funcționează ca vehicul al puterii și trimite sistematic la un dublu ideologic al realității; e suficient să dispară unul din aceste elemente pentru ca; limba de lemn să se transforme dintr-un factor de putere într-o afacere de stil. Pentru analiza sistemelor politice, limba de lemn înțeleasă ca demagogie sau derivă stilistică este inutilă.

Al doilea, lingviștii formulează de regulă o obiecție de principiu în legătură cu posibilitatea de a descrie tehnic limba de lemn. Ei relevă un înalt grad de metaforizare în expresia *limbă de lemn*; dar nu calificativul „de lemn", căruia i s-au reperat toate ocurențele[21], pune probleme, ci chiar substantivul „limbă". Fiindcă nu avem de-a face cu o limbă, în sensul tare al lingvisticii, ci un discurs, o limbă incompletă (cu lexic împrumutat, fără structuri gramaticale proprii), un limbaj (al propagandei); limba de lemn este mai mult decît un sociolect, dar mai puțin decît o limbă propriu-zisă.

Al treilea, lingviștii derivă din obiecția de mai sus o alta, mai gravă: chiar dacă admitem că în regimurile comuniste limba cunoaște o mutație, aceasta e mai curînd lexicală; structura limbii, ori existența diverselor cîmpuri lexicale nu sînt afectate, deși se petrec schimbări. Populația nu ajunge în situație de diglosie: nici modelul minoritate vorbind limbă naturală, nici modelul insului care vorbește, în funcție de situație, limba de lemn sau limba naturală, nu sînt convingătoare. Diabolizarea regimurilor comuniste și dorința pioasă a unor occidentali de a crede în imaginea maniheistă oferită de unii disidenți din Est (popoare curajoase și sistematic anticomuniste rezistînd împotriva unor clici tenebroase, adesea alogene) au sprijinit dihotomia limbă de lemn vs. limbă naturală („adevărată", „curată"). Treptat, s-a ajuns chiar la tabloul patetic al unor populații cu sofisticată conștiință metalingvistică, în încleștare constantă cu o putere la fel de detașată față de limbaj; mai mult, ideea a două sisteme lingvistice antagoniste a condus la imaginea unui alt proces de mutație intenționată a limbii: de astă dată, nu puterea -sau nu numai ea – intervenea, pentru a-și rafina condiționarea lingvistică, ci poporul (monolitic fiindcă exploatat uniform) pornea de la limba naturală pentru a-și construi o antilimbă, o limbă alternativă pe care își baza solidaritatea socială.[22] Cu toată dorința de a omagia milioanele de oameni care au trăit în regimuri totalitare, cred că adevărul e mai aproape de următoarea descriere: într-adevăr, cetățenii statelor totalitare (în special comuniste) trebuiau să învețe limba de lemn, fiindcă ei erau obligați la o competență discursivă de tip epidictic în situații de contact cu oficialitatea; mulți o învățau din snobism (Françoise Thom povestește despre snobismul primilor vorbitori ai limbi de lemn după revoluția bolșevică), din considerente de mobilitate verticală, unii dintr-un conformism autosuficient; treptat, competența lor se restrîngea la sfera privată și cotidiană, ei trecînd tot mai „natural" la limba de lemn pentru comunicări în sferele intelectuală și publică. Aceasta nu înseamnă încă diglosie, e drept. Totuși, mulți vorbitori pierdeau progresiv habitudinile limbii naturale, recurgînd tot mai spontan la limba de lemn; educația, propaganda continuă și interiorizarea involuntară a limbii de lemn desăvîrșeau catastrofa: adesea, insul folosea o combinație de slogane și trivialități drept *Ersatz* de limba naturală – Françoise Thom comentează foarte bine aliajul limbă de lemn-obscenități în subcapitolul despre „ conștiința parodică", ținînd seama de niște notații ale lui Zinoviev.

În sfîrșit, o ultimă obiecție a lingviștilor față de modelul ideologic (care uneori devine aproape ontologic), este atenția

excesivă acordată aspectelor sintactice și lexicale în detrimentul condițiilor de enunțare a discursului. După mine, dezavantajul central al abordării semiotice este fragmentarea unui obiect de studiu global în instanțe punctuale cu oarecare relevanță descriptivă, dar lipsite de semnificație pentru analiza politică: e un nou triumf al profesionalismului lingvisticii academice, numai că limba de lemn debordează granițele acestui domeniu.

Remarci finale, în context românesc

Dincolo de gîlceava modelelor, limba de lemn are o indubitabilă carieră românească. Din motive cunoscute, degradarea limbii sub acțiunea ideologiei nu a fost analizată decît de românii din diaspora; în țară, sintagma „limbă de lemn", mai mult ca sigur venind din *langue de bois* (*hölzerne Sprache* ori *lingua di legno* fiind recente, iar sintagmele similare din limbile slave fiind ca și necunoscute; în engleză nu există, ca echivalente, decît *hackneyed slogans/phrases* și *Newspeak*, prezente la Orwell în eseul, respectiv romanul, de care m-am ocupat), a făcut de regulă obiectul unor referințe oblice, adesea în publicațiile academice mai puțin cenzurate, precum și în presa studențească[23]. După decembrie 1989, în contexte dintre cele mai diferite, sintagma „limbă de lemn „ sau derivatele „gîndire de lemn", „cap de lemn" (care pare să întîlnească expresii mai vechi) etc. au apărut în presa de toate orientările, dar, bineînțeles, mai mult și mai *à propos* în publicațiile opoziției.[24] Dintre toate aprecierile inspirate de limba de lemn autorilor români, să o reținem pe cea mai pertinentă: Tatiana Slama-Cazacu descrie limba de lemn ca „subsistem al unei limbi, desemnînd mai ales elemente lexicale, dar și unități frazeologice cu caracter de expresii fixe, de clișee încremenite, cu sens determinat în contextul unei anumite 'autorități', în mare măsură utilizate stereotip-dogmatic ca exprimare a unei ideologii (sau simulacru de subsisteme ideologice, economice, tehnologice, politice, culturale, etc. care dețin o putere sau o autoritate), imitate dar și impuse de puterea politică sau de grupări ori de indivizi cu asemenea veleități (chiar dacă în genere promotorii sau epigonii sistemului ideologic nu cunosc întotdeauna exact conținutul semantic), apoi difuzat prin repetare, prin utilizare frecventă în diversele mijloace de comunicare orală sau scrisă, anihilîndu-se astfel gîndirea maselor receptoare, care pot ajunge să fie supuse unei sugestii colective; intenția reală sau cel puțin efectul obținut sînt de a se impune autoritatea, fie prin secretul ori prestigiul codului deținut, fie prin cunoștințele tehnocrate, de a se împiedica altă modalitate de gîndire, și în genere, de a se ascunde, de a se masca adevărata realitate, dacă aceasta nu este favorabilă".[25]

O atare definiție corespunzătoare, care depășește modelul lingvistic prin integrarea experienței individuale și interpretarea modelelor ideologic și culturalist, poate constitui premiza programului de cercetare al unui întreg grup de lingviști români. Tatiana Slama-Cazacu oferă și exemple, care merg din anii '50 pînă în anii '90; ele trebuie asociate exemplelor furnizate de Nicolas Trifon (mai ales cele privind manipularea dicționarelor), ca și concepției

acestuia din urmă privind instituţia/ instituirea lexicală a politicului, pentru a construi reperele unei cercetări sistematice a limbii de lemn româneşti. După cîte văd, actualitatea polemică a unui asemenea demers e departe de a dispărea.

Dacă sistemul comunist a administrat şi în România un logocid de tip sovietic, se pune problema ieşirii din universul discursiv de lemn. Oare tot învăţul are şi dezvăţ?[26] După ce, timp de decenii ni „s-a dat cuvîntul" de lemn, putem începe să vorbim cu adevărat liber, vorbind în acelaşi timp cu acurateţe?

Cea mai radicală terapie a limbii (dacă folosim, fără să aderăm la ea, metafora maladiei, atît de obsesivă în anii din urmă la noi) ar fi, de buna seamă, o nouă campanie de „purificare", o deconstrucţie a limbii „rele" şi o refacere a limbii „bune". Preţul pe care ar trebui să-l plătim ar fi însă, prea mare: un nou episod totalitar. Rămîne utopia lingvistică a unei noi reconstrucţii savante a limbii (avem în secolul trecut mai multe asemenea proiecte radicale), dirijată de „un fel de poliţie a înţelesului cuvintelor folosite de contemporani".[27] La români, datorită caracterului recent al discursului public, acesta e (ca la ruşi, de pildă) foarte expus derapajelor, inclusiv limbii de lemn: nici bine învăţase generaţia de la 1848 limbajul politicii moderne, că Eminescu putea identifica o adevărată criză a limbii, junimiştii criticau „beţia de cuvinte", iar Caragiale producea o sarcastică parodie a discursului politic, mai pesimistă în fond decît satirele la adresa „franţuziţilor".[28]

Poate mai realistă este acţiunea sistematică a educaţiei, care, prin manuale, cărţi de lectură, exemplul dascălilor,ar trebui să intervină măcar în folosul generaţiilor mai tinere. Nu putem începe brusc să vorbim fără sechelele limbii de lemn, dar cel puţin trebuie să le identificăm şi să le descurajăm. Acesta va fi un lung proces aleatoriu, favorizat de dispariţia premizelor politico-ideologice ale hegemoniei limbii de lemn, în care se vor extinde acţiunile limbii naturale. Exista o experienţă din deceniile anterioare în privinţa rezistenţei la limba de lemn: codurile alternative, argourile, parodierea clişeelor, aforismele sîrbe[29], toate subversiunile comunicării, de la aluzie şi gest la tăcere. Principalele direcţii ale refacerii lingvistice ar fi: lupta pentru denotaţie (teoretizată sub pseudonimul Petr Fidelius de filologul ceh care a publicat orwellianul *L'esprit post-totalitaire*, Paris, Grasset, 1986); evacuarea sistematică a patosului (element central al elementului de lemn), poate chiar urmînd recomandările lui Aristotel (*Poetica*, 11, 52b, 11-13; 14,53b, 19sq.); legătura constantă cu realitatea şi divulgarea încercărilor de a o dubla ideologic pe aceasta; lupta pentru pluralism discursiv.

Dar toate acestea sînt mai dificile şi mai complicate decît optimista „recucerire a limbii naturale" de care vorbeau încă din anii '80 disidenţii polonezi. Şi, în orice caz, cîtă vreme întreaga societate se va afla în confuzie, vom continua să auzim, poate chiar să vorbim uneori, limba de lemn.

NOTE

1. Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amerique*, II, Paris, Gallimard, 1961, pp. 94-102 (Cap. XVI, *Comment la démocratie americaine a modifié la langue anglaise*). Cînd nu citez formulările autorului le rescriu sociolingvistic, în interesul clarităţii.

2. V. Ştefan Cazimir, *Alfabetul de tranziţie*, Bucureşti, Cartea Românească, 1986; Sorin Antohi, „Confuzia limbilor". „Filologia ca ideologie de tranziţie", în N. Bocşan, N. Edroiu, Aurel Răduţiu (ed.), *Cultură şi societate în epoca modernă*, Cluj, Dacia, 1990, pp. 126-133.

3. „Politics and the English Language" e reluat în ediţiile succesive ale culegerilor lui Orwell, *Shooting an Elephant and Other Essays*, respectiv *The Collected Essays, Journalism and Letters. The Principles of Newspeak* există în română, în traducerea lui Mihnea Gafiţa, *O mie nouă sute optzeci şi patru*, Bucureşti, Univers, 1991. Din păcate, pentru a urmări argumentaţia mea trebuie consultat originalul englez: frumoasele eforturi ale traducătorului nu au putut depăşi imensa deosebire dintre cele două limbi; astfel, *Newspeak* e tradus prin „nouvorbă" (francezii au optat pentru *novlangue*), probabil din raţiuni de consistenţă (nu există cuvînt pentru „limbă" în *Newspeak*). Efectele traducerii sînt uneori bizare pentru cititorii români fără cunoştinţe de engleză.

4. Aceasta este obiecţia lui Michael L. Geis, în remarcabila sa carte, *The Language of Politics*, New York, etc., Springer-Verlag, 1987, p.4. Pentru argumentaţia, uneori foarte inteligentă, a „orwellienilor" , în special lucrările lui Murray Edelman, M. J. Shapiro, F.R. Dallmayr. Că Francoise Thom e „orwelliană" a înţeles şi traducătorul său în engleză, care a redat *langue de bois* prin *Newspeak*.

5. Am sintetizat analiza romanului lui Orwell din perspectiva filozofiei limbajului, făcută cel mai bine de John Wesley Young în *Totalitarian Language. Orwell's Newspeak and Its Nazi and Communist Antecedents* Charlottesville and London. University Press of Virginia, 1991, pp. 12-17.

6. Carl J. Friedrich, Zbigniew K. Brzezinski, *Totalitarian Dictatorship and Autocracy*, Cambridge, Harvard University Press, 1956; Hannah Arendt, *The Origins of Totalitalianism*, New York, World, Meridian Books, 1958.

7. Neglijarea sau negarea socializării are implicaţii directe asupra conceperii relaţiilor dintre ordinile simbolice şi structura socială, ca şi asupra structurii transmisiei culturale. Pentru aceste chestiuni, relevante într-o analiză a limbii de lemn, studiile lui Basil Bernstein aduc bune sugestii. De exemplu, contribuţia sa, „Social Class", „Language and Socialisation", în *Power and Ideology in Education*, Edited and with an Introduction by Jerome Karabel and A. H. Halsey, New York, Oxford University Press, 1977, pp.473-486.

8. Expresia „pseudo-limba naturală" aparţine lui Alain Besançon; eseul său, „La conviction idéologique", în *Commentaire*, 11, 1980, pp. 380-381.

9. Pentru „instituţia totală", cartea clasică a lui Erving Goffman, *Asylums*, New York, Garden City, 1961.

10. Czeslaw Milosz, *La pensée captive. Essai sur les logocraties populaires*, Paris, Gallimard, 1953. Alain Besançon foloseşte termenul logocraţie în *Court traîté de sovietologie à l'usage des autorités civiles, militaires et réligieuses*, Paris, Hachette, 1976; în aceeaşi lucrare, el vorbeşte repetat de *langue de bois*, pe care o consideră „inversiunea ideologică a limbajului" şi o opune limbii naturale.

11. Alain Besançon, *La Falsification du Bien. Soloviev et Orwell*, Paris, Julliard, 1985, pp. 202-205, pasajele despre *doublethink ibidem*, pp.174-175, 184-186, 189-191. Definiţia dată de Besançon ideologiei subîntinde modelul Françoise Thom al limbii de lemn: Alain Besançon, *Les Origines intellectuelles du léninisme*, 1987, Paris, Calmann-Levy, Agora,1986, pp. 352-358. Nota de la p. 357 relevă că heteroglosia, opusul conformismului lingvistic, este un semn al revoltei; cu o sugestie din Foucault, putem spune că problema opoziţiei este în primul rînd ieşirea din imperiul discursiv al puterii, spargerea discursului hegemonic prin crearea unor discursuri alternative. Revin asupra acestui punct în text, secţiunea a patra.

12. Chestiunea are o enormă bibliografie (o parte se regăseşte la Thom), lucrările fundamentale fiind semnate de Victor Klemperer, Werner Betz, Siegfried Bork, Hans Reich.

13. Formularea citată aparţine lui Georges-Arthur Goldschmidt, în eseul său cam patetic, *La langue allemande sous le nazisme*, în *Le genre humain*, 21, 1990 („Les langues mégalomanes"), Paris, Seuil, p.65. Tot acolo, găsim foarte buna observaţie că limba germană era prezentată de naziști „în acelaşi timp ca orizont de apartenenţă şi ca autentificare colectivă". Pentru semnificaţia cultului limbii naţionale ca limbă perfectă originară în con-

text totalitar, Maurice Olender, *Les langues du paradis. Aryens et Sémites: un couple providentiel*, Paris, Gallimard/Seuil, „Hautes Études" 1989. Fenomenul, pe care l-aş numi logolatrie, evoca exaltarea ţării statutului de baştină pînă la paroxismul „cea mai bună dintre lumile posibile" (v. eseul meu, „Citind pe Leibniz", în *Dialog*, nr.101-102, 1984, pp.12, 14).

14. Pentru limbile artificiale, teren al întîlnirii dintre utopişti şi lingvişti, în legătură cu Orwell Îi Marr, v. Marina Yanguello, *Les fous de langage. Des langues imaginaires et de leurs inventeurs*, Paris, Seuil, 1984. Autoarea afirmă la p. 81 că teoria despre *Newspeak* arată că Orwell „pune în evidenţă superioritatea limbilor naturale asupra limbilor artificiale".

15. Edward Sapir, *Language*, New York, Harcourt, Brace, and World, 1921, p.

16. Benjamin Lee Whorf, *Language, Thought, and Reality*, ed. John b. Carroll, Cambrige, Mass., MIT Press, 1964, p. 213. Cf. pp. 214, 221, 256, 259. Pentru a ţine contribuţia mea în limite rezonabile, nu intru în detalii şi nu fac o discuţie tehnică. Totuşi, menţionez că Whorf a fost considerat un fel de precursor al teoriilor actelor de limbaj (versiunea Austin, mai curînd decît Searle), iar alţi critici (mai ales Lennberg, Berlin şi Kay, Von Waltenwyl şi Zollinger) l-au refuzat uneori reluînd chiar cercetările sale experimentale. Este adevărat, alţii au trebuit să exagereze mai întîi radicalismul lui Whorf, pentru a fi şi mai nemiloşi: Paul Kay şi Willett Kempton („What Is the Sapir-Whorf Hypothesis?", în *American Anthropologist*, 86, 1984, pp. 65-79) i-au imputat lui Whorf eroarea imaginară de a susţine că sistemele semantice ale diferitelor limbi variază liber. Desigur, Whorf nu poate fi acuzat de aşa ceva, nici de derive orwelliene *avant la lettre*.

17. Pentru variaţiile etnice ale gîndirii şi o discuţie modernă a sterilei dileme universal vs. idiomatic v. James F. Hamill, *Ethno-Logic The Anthropology of Human Reasoning*, Urbana şi Chicago, University of Illinois Press, 1990, mai ales introducerea şi cap. 1, 2 si 7.

18. Pierre Fiala, Carmen Pineira, Patrick Sériot, *Présentation*, în *Mots. Les langages du politique*, 21 decembrie 1989, p. 4.

19. Iată, de exemplu, numai din simbolicul an 1984, două mostre: John Pick, *The Modern Newspeak*, Londra, Harrap (broşurĭ de 79 pp., cu motto din Orwell, care îşi propune să identifice stilurile birocratice în limba engleză, găsind şase şi făcînd şi un dicţionar minimal); Jonathon Green, *Newspeak: A Dictionary of Jargon*, Londra, Boston, Routledge and Kegan Paul (carte serioasă, dar cu punct de plecare discutabil). La asemenea extreme s-a ajuns şi prin critica de stînga a lui Orwell, vehementă după ce oamenii stîngii engleze au eşuat în încercarea de a acredita un Orwell socialist: Isaac Deutscher a scris că *Newspeak* e o satiră a stilului telegrafic politico-jurnalistic (*cablese*); alţii au făcut din *Newspeak* o caricatură a oricărui stil birocratic chiar mai curînd a celui englez decît a celui nazist sau sovietic (biograful oficial Bernard Crick a exagerat astfel importanţa experienţelor cetăţeanului Eric Blair – numele real al lui Orwell – în instituţii care se ocupau de comunicarea în masă în Anglia anilor '40).

20. Înţelegînd limba politicii ca tehnică manipulatorie, citindu-l pe Orwell şi făcînd din Winston Smith prototipul propagandistului falsificator al limbii, un volum colectiv apărut la Moscova în plină *perestroika* (1988) e dovada că reflexul de a-l acuza pe adversarul politic de limbă de lemn e irezistibil: sovieticii „demască" limba de lemn a propagandei burgheze (v. *Mots*, 21, pp. 52 sqq).

21. V. Carmen Pineira, Maurice Tournier, „De quel bois se chauffe-t-on? Origines et contextes de l'expression 'langue de bois'", în *Mots*, loc. cit., pp.5-19.

22. V. Patrick Sériot, „Langue de bois, langue de l'autre et langue de soi. La quête du parler vrai en Europe socialiste dans les années 1980", în *Mots*, loc. cit., pp. 50-66.

23. Dintre cercetările româneşti din diaspora, cele mai sistematice se datorează lui Nicolas Trifon (Paris) : „Mutisme et bavardages à l'Est", în *Babylone*, 2-3, Paris 1018, 1984, pp. 143-168; „L'institution lexicale du politique en Roumanie autour de 1950", în International Journal of Roumanian Studies (Amsterdam, ed. Sorin Alexandrescu), 5 (2) , 1987, pp.71-86, *Des mots en politique. La déstalinisation dans la lexicographie roumaine*, în *Mots*, loc. cit, pp. 102-108.

24. Mona Antohi a publicat extrase din versiunea românească a cărţii lui Françoise Thom (*22*, 15 iunie 1990, pp. 18-24). Primul articol substanţial despre limba de lemn a fost publicat de Tatiana Slama-Cazacu (*Limba de lemn*, în *România literară*, 17 octombrie 1991, pp.4-5). Bineînţeles, Tatiana Slama-Cazacu urmează modelul lingvistic pornind în special de la numărul din *Mots* menţionat mai sus, şi încearcă depăşirea lor.

25. Tatiana Slama-Cazacu, loc. cit., p.4.

26. Aceasta a fost una din temele unui ciclu de conferinţe şi comunicări pe care le-am prezentat în S.U.A. în martie-aprilie 1992: Banca Mondială, Washington; reuniunile anuale ale asociaţiilor Comparative and International Education Society, Annapolis, Maryland, respectiv American Educational Research Association, San Francisco; University of Chicago; Stanford University. Mulţumesc specialiştilor care au avut amabilitatea să-mi discute tezele, ajutîndu-mă să le rafinez. Mulţumesc în primul rînd lui Stephen P. Heyeneman care m-a convins să dezvolt acest subiect, sub genericul „Education vs. Anthropology: The Communist Experience".

27. Expresia, şocantă, aparţine lui Mircea Vulcănescu (v. Apărarea sa, *Ethos*, IV, 1983, p.37) şi a fost folosită, printr-un tragic paradox, tocmai în faţa celor care înfiinţaseră deja o *thinkpol* românească. Vulcănescu spunea că a exercitat ca logician „un fel de poliţie a înţelesului cuvintelor" folosite de contemporanii săi (aş adăuga: o formă ştiinţifică a acţiunii poetului de a da „un sens plus pur aux mots de la tribu"). Vulcănescu, care credea că „înţelesurile cuvintelor reprezintă hotare pe care mintea le pune între lucruri, tocmai pentru a nu se rătăci în judecata şi acţiunea ei, trecînd, în chip nelegitim de la un lucru la altul", are o viziune culturalistă asupra limbii, prezintă şi în „Dimensiunea românească a existenţei", sub influenţa lui Heidegger (Noica avea să dezvolte această abordare). El da şi celebra pildă chinezească în care Confucius spune că prima îndatorire a unui stăpînitor de curînd urcat pe tron este „să păzească dreapta accepţiune a termenilor" şi, la nevoie, să o îndrepte. Pentru problema patologiei limbajului în legătură cu patologia socială şi politică trebuie recitiţi clasicii: Platon, Thucydide, Sallustius, Hobbes (traducător admirativ al lui Thucydide), Burke. Cel puţin dicţionarele ar putea fi totuşi controlate mai strict, fiindcă, de la stalinistul *Dicţionar al limbii române contemporane* în patru volume (de unde Nicolas Trifon a reţinut genialul cuvînt „codism") pînă azi, limba de lemn face ravagii în selecţia cuvintelor şi mai ales în definirea lor, adevărată metonimie a acţiunii ideologiei comuniste: definiţiile sînt mai curînd judecăţi de valoare şi antologii de citate sacre iar dicţionarele limbii române integrează un lexicon al limbii de lemn.

28. Din Eminescu ar merita recitită, cu distanţă faţă de accentele conservatoare şi naţionaliste, notiţa bibliografică din *Timpul*, nr.101, 6 mai 1880, pp.2-3 (acum în *Opere*, XI, pp.156-158).

29. Această originală subversiune (aforisme care paralizează limba de lemn, parodiind-o şi recombinînd-o absurd) e prezentată de Slobodan A. Despot în numărul citat al revistei *Mots*, pp. 67-82.

Mircea Boari

Repere pentru o teorie a tranziției: intelectuali și tehnocrați

– critica unei partiții de rol –

În momentul în care demarează o reflecție asupra tranziției, trebuie remarcată natura abstractă a acestei probleme. Uzanțele discursului politic crează iluzia unui proces material, mascînd de fapt realitatea conceptuală, aproape pur lingvistică a „tranziției". „Tranziția" este un artefact politic – o perdea de cuvinte, o nebuloasă ideologică.

În tot acest cîmp amorf, există două puncte solide: tranziția presupune un model, reprezentarea onirică a unui punct de sosire și o realitate, imaginea empirică a unui punct de plecare. Este „tranziția" un proces istoric? Cîtuși de puțin; ea este un traseu imaginar, mai mult sau mai puțin complex, între aceste două puncte.

Realitatea pe care se articulează proiectul tranziționist este cea a lumii postcomuniste. Modelul pe care acest proiect și-l asumă nu este produs de aceste lumi. El este modelul societăților capitaliste avansate.

Problema care se pune în acest moment este cea a examinării compatibilității dintre realitatea lumilor postcomuniste și modelul „oniric" al neocapitalismului european contemporan: poate fi transpus acest model? În ce condiții? Prin ce strategii?

O teorie a tranziției nu ar urma să aibă un caracter prescriptiv. Ea ar urma să examineze condițiile de posibilitate ale acestui proiect. Ceea ce și-ar putea propune o astfel de teorie ar fi construirea unui fundal conceptual, fundal pe care proiectată, bîlbîiala actuală din domeniile cele mai diverse ar căpăta sens. Abia astfel am putea decupa producțiile imaginarului tranziționist, am putea înțelege semnificația unor demersuri, am putea avea, cît de cît, un control și o oarecare previzibilitate a evoluțiilor. Căci „tranziția" ca proces istoric, nu este deloc obligatorie. Studiul care urmează își propune să traseze coordonatele unei teorii posibile, urmînd ca apoi să examineze mai pe larg rolurile asumate de producătorii activi ai clișeelor tranziționiste: intelectualii și tehnocrații.

Orizontul productivității

Analizele comparative și, în general, fiecare raport teoretic care se stabilește între lumea (post)comunistă și cea occidentală pleacă de la o premiză implicită dar rareori chestionată. Și anume că ele sînt construite în același orizont, că există între ele un numitor comun ce ține de ordinul esenței.

Jean Baudrillard a caracterizat civilizația occidentală ca fiind construită în orizontul productivității. Termenul nu este luat în accepțiunea restrînsă, economică, deși această dimensiune particulară este revelatoare pentru întreaga proiecție a conceptului. Este vorba de o productivitate generică, de un fundal metafizic: productivitatea este asumată ca esență, ca natură a unei umanități stăpînitoare, transformatoare și organizatoare de lume; a omului care produce obiecte (deci o lume materială), reprezentări și sensuri (deci o lume de semnificații). Astfel, lumea occidentală este un univers semantic al cărui semnificant central este productivitatea și care generează un tip particular de subiect antropologic: un individ dotat cu o inteligență numerică, cu abilități computaționale, cu reflexe analitice, capabil conceptual și operațional să producă și să manipuleze o lume.

În momentul în care ne punem problema tranziției către un astfel de model, ies în evidență două aspecte: nici o chestionare serioasă a „tranziției" nu poate să omită o analiză a raportului pe care lumea postcomunistă îl întreține cu semnificantul productivității. În al doilea rînd, proiectele constructiviste articulate în vederea acestui model au drept element central subiectul antro-pologic adecvat acestui semnificant.

Se pot formula astfel două prime întrebări:

1. Sînt lumile (post)comuniste construite în orizontul semantic al productivității?

2. Se pretează tipul antropologic generat de comunism acestui semantism? Sau, la o altă scară, sînt rețelele sociale articulate sub comunism structuri productive?

Cele două întrebări au același obiect, doar că prima are un caracter mai pronunțat speculativ, cea de-a doua fiind particularizarea ei dintr-o perspectivă sociologică.

Comunism și simulacru. Improductivitatea sistemelor comuniste este notorie. Luînd aici termenul în accepțiunea lui limitat economică, interpretările care explică această improductivitate pot fi împărțite în două grupe: pe de o parte, sînt cele care apreciază că productivitatea sistemului este sacrificată intereselor pragmatic-politice, interese dictate de păstrarea puterii. Pe de altă parte sînt cele care invocă motive transcendente, legate de o anumită dimensiune mistică a comunismului. În ambele variante, improductivitatea apare ca un *eșec* al unui scop considerat în mod implicit ca fiind *totuși* productivist. Să fixăm doar cîteva jaloane care ar putea să răstoarne termenii acestei presupoziții. Ceea ce realmente contează în comunism, nu este productivitatea hectarelor acoperite cu instalații industriale, nici cea a cîmpurilor cultivate, ci o anumită „estetică" a lor; ceea ce contează nu este eficiența unei structuri sociale, ci tocmai spectacolul uniform al „societății fără clase", al unui corp social neted, fără denivelări; logica crimei

de masă, care a distrus elite sociale, nu se supune unei axiomatici „productiviste", ci acelorași imperative „estetice" ale omogenității și izotropiei sociale; în comunism nici măcar cifrele nu-și respectă regimul de funcționare ce le este propriu, cel de a contabiliza obiecte: ele se supun altor exigențe decît cele care țin de controlul și evidența realului. În fine, subiectul uman generat de comunism este lipsit de flexibilitate, de adaptabilitate, de proiectivitate, de abilități analitic-computaționale.

În revolta sa împotriva capitalismului, comunismul nu a preluat semnificantul central al acestuia, productivitatea. Voința reformistă, modernizatoare conjugată cu o revoltă împotriva modelului, a eșuat în ipostaza pietrificată a acestuia. Lumile comuniste preiau neputincioase forma universului semantic capitalist, eliminînd semnificantul major care îi dă conținut. Ele generează o întreagă lume de obiecte: de la cele materiale, pînă la cele sociologice – relații, roluri sociale, structuri individuale – neproductive. Comunismul produce o lume de simulacre ale productivității. Improductivitatea sistemelor comuniste nu este accidentală, rezultatul unui „eșec" sau „sacrificiu", ci este marcajul semantic de suprafață, codul de lectură al unui sistem semnificant. Cu alte cuvinte, improductivitatea este identitatea *pozitivă* a sistemelor comuniste.

Din această perspectivă, prima chestiune poate fi aprofundată astfel: tranziția presupune o inversare de conținut semantic, perfuzarea într-un sistem tocmai a semnificantului împotriva căruia a fost construit.

Socialul ca înscenare. Orice univers construit în orizontul productivității generează structuri sociale formalizate, codificate – de la nivelul instituțiilor pînă la cel al traseelor și deprinderilor subiecților luați izolat. Lucrul acesta se întîmplă în absența unei „decizii" de grad zero. Hayek spunea că spre deosebire de sistemul comunist, lumea capitalistă nu este acționată de proiecte finaliste. De fapt, se impune o nuanțare: este vorba de absența unor proiecte *explicite*, dogmatizate. Proiectul lumii capitaliste este un proiect imanent și intrinsec, rezultatul unei lente evoluții filosofice și ideologice. În acest sens, structurile sociale productivist-orientate funcționează prin sincronizarea unor micro-dispozitive semantice interiorizate de fiecare individ. De fapt *însuși sistemul* este rezultatul acestei funcționări sincrone.

În lumea comunistă, relația socială este doar în mod aparent orientată către productivitatea macrosocială. Dimensiunea productivă este doar pretextul ei. O analiză elementară ne dezvăluie o structură mai complexă, și anume o structură de *pliu triplu* (conferind conceptului de pliu – luat de la Gilles Deleuze – un sens topologic): *raportul formal*, productiv orientat, este dublat de *raportul politic* care îl parazitează, stînd la originea unor efecte perverse. De exemplu, în relația scriitor-editor: scriitorul produce o lucrare în acord cu exigențele genului, dar care nu intră în circuitul firesc productiv pentru că nu corespunde din punct de vedere ideologic. Însă independent de acest rol intențional, raportul ideologic denaturează complet raportul formal productiv-orientat. Pe de o parte, el funcționează drept *pivot* de deturnare a acesteia într-o relație

„productivă" *personal-orientată*, canalizînd-o către un *pliu informal*, unde domină raportul simbolic dintre indivizi. De exemplu: un muncitor produce un obiect prost; din punct de vedere productiv, el este inutil şi trebuie eliminat; din punct de vedere ideologic, el este necesar pentru acoperirea cifrelor de plan; folosindu-se de pîrghia politică, controlorul deturnează relaţia formală fie într-un sens, fie în celălalt în funcţie de relaţia sa personală cu muncitorul. Astfel că primul efect pervers al pliului politic constă în ineficientizarea raportului productiv social-orientat, cu alimentarea unui nivel simbolic unde domnesc relaţiile personale dintre indivizi. Socialul articulat în comunism, ca *structură formală şi codificată* a relaţiilor dintre indivizi, ascultă de aceeaşi regulă a simulării – el este o *înscenare*.

În sfîrşit, pliul politic nu este doar un transportor de conţinuturi ideologice cărora li se dă o utilizare circumstanţial convenabilă. Prin *forma* sa, el impregnează raporturile interpersonale. El disemineză această *schemă elementară* a puterii menocefalice comuniste, în care există un pol superior deţinător de sensuri şi valori şi un pol inferior opac, amorf, corpul societăţii, către care acestea se scurg în sens descendent. Este schema unei puteri autiste, narcisice, care nu are nevoie să intre cu „celălalt" într-o relaţie contractuală de negociere, caracteristică puterii care se bazează pe echilibrul „cere-cedează", pe *calculul* în raport cu Celălalt. Şi aceasta este forma pe care, indiferent de nivel (fie că este vorba de relaţia şef-subaltern, tată-fiu, iubit-amantă), fiecare individ o reproduce în raport cu ceilalţi. Forma unei puteri grosiere, nearticulate, nerafinate, nepersuasive – practic o relaţie din care *celălalt* dispare.

Tranziţia ca producţie a socialului. În acest moment, se poate explicita şi cea de-a doua problemă legată de tranziţie: ea presupune o dislocare a microdispozitivelor semantice în funcţiune şi „înlocuirea" lor cu altele, centrate pe semnificantul productivităţii. Aceasta este, în realitate, miza „tranziţiei", percepută, mai mult sau mai puţin conştient, de fiecare. Pe de altă parte, este vorba de a reamenaja structura relaţiei sociale în favoarea pliului productiv social-orientat, de a articula o macrostructură socială productivistă. Altfel spus, un antrenament al reflexelor de cooperare/concurenţă într-o cu totul altă paradigmă. Fără a aborda complexitatea aparatului politic pus în joc, ezitările, măsluirile, oscilaţiile şi presiunile la care este supus, cred că în ponderi variate şi în grade diferite de explicitare acest proiect subzistă în toate strategiile politice care concurează astăzi în arena postcomunistă. Şi acesta cred că este sensul în care se îndreaptă eforturile conjugate (chiar dacă nu întotdeauna vizibil, chiar dacă aparent contradictorii) a două elite sociale active în lumea postcomunistă: intelectualii şi tehnocraţii. Primii ca simpli „formatori de opinie" sau ca politicieni de circumstanţă, ceilalţi ca experţi sau ca experţi-politicieni îşi împart rolurile în proiectul constructivist de generare a unui social productiv.

Fără a mai intra în detalii tehnice, voi încerca în continuare să discut modul în care o fac şi cu ce şanse de succes. În cele din urmă, va rămîne de văzut în ce măsură un astfel de proiect în varianta lui pur constructivistă este viabil. Examinarea

acestui aspect va pune în lumină o latură mai puțin discutată a tranziției, și anume latura ei distructivă.

Intelectuali și tehnocrați: critica unei partiții de rol în producția socialismului

Intelectualii. Ce fac ei în „tranziție"? Să încercăm să abordăm acest grup de departe: după zeci de ani de tăcere, acum cînd în Occident steaua lor este pe cale să apună, aici în Est, rolul lor este din nou unul de frunte. Vorbesc, iar temele lor predilecte sînt decomunizarea, societatea civilă, economia de piață, pluralismul, parlamentarismul, statul de drept, justiția socială: adică *un întreg șir de semnificanți produși de societățile occidentale dezvoltate*. Nu prea există, cel puțin la o primă vedere, teme care să scape de contaminarea cu semnificanții mai sus amintiți. În limbaje diferite, abordînd subiecte diferite, ceea ce apare din spatele discursului lor, cu excepții puține și nesemnificative, este *mirajul universului Occidental*. Și este firesc să fie astfel, căci prin specificul formației lor culturale, prin contactele pe care le întreține, intelectualii sînt cei mai apropiați de această lume.

Cu excepția autohtoniștilor deliranți, demagogi, naivi sau pur și simplu complexați, comentarea realităților locale ale momentului (sau ale trecutului) se raportează implicit la acest referențial care este Occidentul. Ar trebui să ne luăm rezerva de a spune că Occidentul în cauză este un *Occident de uz popular*, o mitologie. El este atît de încărcat cu valori ideale, încît pare mai degrabă un paradis decît o lume omenească. Nu sînt foarte sigur că în imaginarul occidental al intelectualului autohton se produce realmente separația dintre fantasma Occidentului și încercarea de a percepe, cît de cît lucid și critic, realitatea lui. După cîte pot să-mi dau seama, se pare că referențialul „Occident" nu este *decît* o fantasmă idealizată. După cum o fantasmă idealizată dar în sens invers, este și Occidentul pe care îl invocă detractorii lui autohtoni. Raportare lucid-critică sau idealizată, mit paradisiac sau infernal, Occidentul rămîne referința explicită sau, cel mai adesea, implicită a discursului politic al intelectualilor locali; realitatea la care, într-o formă sau alta, se raportează proiectul/imaginarul/lumea „tranziției".

Și este firesc ca lucrurile să stea în acest fel de vreme ce, cred eu, obsesia oricărei culturi sau civilizații cu care Occidentul a intrat în contact și asupra căreia acesta a lăsat o amprentă, chiar violentă (cîte oare sînt societățile care în lumea de astăzi au scăpat neatinse? Brunei, Nepal?) rămîne tot Occidentul. Lucrul acesta este și mai firesc în cazul României unde, de la începuturile modernizării ei, de la mijlocul secolului al XIX-lea și pînă la al doilea război mondial, tema raportului cu cultura occidentală a fost mereu în cea mai aprinsă actualitate. Și chiar în perioada comunistă, atît încrîncenarea protocroniștilor cît și rezistența mai discretă a oponenților lor, tot urechilor occidentale erau adresate. După cum, schimbînd puțin registrul, nu numai dizidența, dar și încrîncenarea sistemului în ansamblul lui viza, în sensuri opuse, același reper.

Revenind, într-o formă sau alta, discursul intelectual are rolul de a explicita, de a face inteligibile realități care, se

presupune, trebuie învățate de societatea noastră. Este demn de laudă acest efort de explicare, cu atît mai patetic cu cît visul secret al intelectualului în cauză de a deveni un mic „consumer" (sintagmă tip pentru subiectul occidental) este mai intens. Nu știu în ce măsură *dorința* este un mobil autentic al discursului respectiv, dar cert este că efectele ei se resimt pe mai multe direcții: în primul rînd, in direcția obținerii acelei imagini mistificate, sau în orice caz idealizate, prea pur pozitive de care am vorbit. În al doilea rînd, dorința atenuează exercitarea facultăților critice. Termenul este folosit în sensul acelei precauții a gîndirii care face posibilă analiza și coprehensiunea – fie ea a lumii Occidentale, fie a celei autohtone, fie a raportului dintre ele (și nu a unui raport în genere, transcedent, ci a unui raport strict contextual, istoric, raport pe care îl are în vedere acest studiu). În al treilea rînd, dorința nu este persuasivă, diplomată, ci este imperativă, ea somează și își capturează obiectul.

Obiectul discursului este mintea receptorului. Iar discursul explicativ mînat de dorință urmărește mai mult decît obținerea adeziunii: desprinderea minții ascultătorului de un set de semnificanți și aderarea lui la un alt set. Explicarea mînată de dorință cere mai mult decît convingerea intelocutorului – cere *acțiunea* consecutivă înțelegerii. Ea urmărește mai mult decît însușirea/preluarea unor idei – cere acțiunea în conformitate cu ele. De aceea, după ultimele alegeri, vocile critic-amare spuneau că „n-a înțeles nimic, poporul ăsta". Cu alte cuvinte, timp de trei ani, intelectualii au explicat, dar poporul a votat pentru conservatorism; ca atare el nu a înțeles nimic.

Mai trebuie oare să spun cît de simplistă este o asemenea percepție? Legătura între înțelegere și acțiune este doar superficială. Un om poate foarte bine să înțeleagă un lucru, să fie în acord rațional cu el, dar să acționeze, totuși, în contradicție cu el. Adeziunea care determină acțiunea are rădăcini mult mai profunde decît nivelul „înțelegerii".

Ce se poate desprinde dintr-o asemenea situație? În primul rînd, cred că tocmai acest lucru mai profund decît înțelegerea a fost vizat de intelectuali în demersurile lor „educative". Ceea ce ei vizau, de fapt, era tocmai acel nucleu semantic care acționează individul și prin a cărui influențare ei au încercat să determine o reacție corespunzătoare a acestuia. Dar acești semnificanți cu forță-organizator existențială se forjează – și se întreține – prin practica existențială și nu cred că sînt accesibili simplei explicații. Cu atît mai puțin atunci cînd „explicația" vizează tocmai implantarea unui semnificant – cel al productivității și al altora înrudiți – cu care semantica individuală nu este obișnuită. Ba mai mult, *împotriva* cărora ea a fost articulată. Fiecare intelectual ar dori ca ascultătorul/cititorul lui să devină – „înțelegîndu-i" discursul – mai flexibil, mai dinamic, mai întreprinzător: mai occidental. Fiecare ar dori ca România să intre în Europa, după cum se zice –și fiecare înțelege că acest lucru nu este posibil decît... împreună. Fiecare, după alegeri, a nutrit în forul lui secret dispreț, ură, poate compasiune. Țelul secret al intelectualului este să formeze mintea celuilalt. Din acest

punct de vedere rezultatul alegerilor a fost un „eșec".

Sintagme precum „oamenii n-au înțeles nimic" sau „sînt proști" (și aici nu mă refer deloc la dl. Brucan, sînt convins că mulți alții au gîndit-o) trebuie inversate. Cel care trebuie să înțeleagă ceva este tocmai intelectualul. Iar lucrul pe care trebuie să-l înțeleagă este tocmai de ce „poporul nu a înțeles". Fără îndoială că această sarcină este mult mai dificilă decît variațiunile pe tema democrației etc. (acestea își au locul lor: ele consolidează în societate o ideologie care trebuie să fie și a noastră). Or, introducerea acestui studiu a vizat tocmai o astfel de înțelegere teoretică. Și prin prisma acestei înțelegeri încerc să evaluez acum poziția intelectualilor.

Raportîndu-se la tranziție și la problemele ei, intelectualul își asumă ca sarcină *participarea la producția socialului*. Din preocupările lui curente și acesta cred că este cazul general, el a îndepărtat tot ce nu ține de acest aspect. O retorică a protejării fragilei democrații, a evitării perico-lului restaurației, etc., justifică preo-cuparea respectivă. Nu contest și nu discut aici gradul de acoperire reală al acestor îngrijorări. Doar le constat. Iar faptul că în ochii intelectualului „societatea civilă" este punctul de rezistență al strategiilor precauției, este o probă că socialul a fost perceput ca o problemă centrală a tranziției. Doar că, după părerea mea, ținta realmente vizată este alta decît cea pe care ar sugera-o sensul conceptului. Societatea civilă înseamnă acele forme de organizare a societății care scapă administrării politice. Este societatea care se organizează în afara codificării politice. Societatea civilă are mai mult de-a face cu grupurile de jazz, cu homosexualii, cultivatorii de cactuși ș.a.m.d. Societatea civilă funcționează în interstițiile formelor politice de structurare a socialului. De exemplu, grupurile umanitare din Occident bazate pe voluntariat aparțin societății civile, pe cînd structurile organizatorice de tip mamut, precum „Medicins du Monde", aparțin socialului formalizat, codificat.

Or, după părerea mea, ceea ce intelectualii vizează atunci cînd vorbesc de „societatea civilă" românească este, de fapt, această formă de structurare a unui social codificat și formalizat politic. Nu homosexualul sau cultivatorul de cactuși este vizat atunci cînd se vorbește de „societate civilă", ci subiectul social integrat unei strucuri sociale productive. „Conștiința" ai cărei „formatori" sînt intelectualii este microdispozitivul semantic al „cetățeanului" occidental productiv. Tentativă după mine eșuată. De ce?

Cred că e momentul să luăm în discuție această mentalitate de formatori de conștiință, tocmai în ideea de a examina specificul ei în tranziția românească. Istoria intelectuală – și însăși apariția conceptului de intelectual – este marcată de această poziție față de „conștiința" celuilalt. În general poziția respectivă vizează schimbări ale percepției în legătură cu elemente punctiforme (vezi afacerea Dreyfus, ca sursă „oficială" a istoriei intelectuale). Pe de altă parte aceste schimbări de percepție vizează situații care se desfășoară într-un cîmp semantic omogen. Or, în cazul de față dacă lucrurile stau în modul în care am încercat să le sugerez, adică dacă este vorba de o schimbare radicală a unei paradigme semantice, a unui univers de semnificanți

radical diferiți, demersul intelectualilor „formatori de opinie" apare oarecum naiv. Aceasta ar putea fi o primă rațiune a „eșecului" intelectualilor.

În al doilea rînd, intelectualii înșiși sînt încă acționați de schema pe care am încercat să o descriu – și oare nu-și recunosc chiar ei, în momentele de onestitate, tarele, urmele pe care încă le mai poartă? Într-o bună măsură, ei încă se mai comportă ca autorități monocefalice care distribuie valori și „adevăruri" – adevăruri care nu sînt altceva decît licențe ideologice ale modelului de lume sub presiunea căruia trăiesc. Pe de altă parte, la nivelul relațiilor sociale pe care le întreține – în spațiul propriu, cultural, sau în cel de politic, de împrumut – ei înșiși folosesc pivotul ideologic (al unei alte ideologii) pentru a deturna producții culturale sau politice de calitate spre latura subiectivă, personalizată. Aceasta nu vrea să însemne că ar prima ceea ce la modul propriu numim interese personale; ci, pur și simplu că obiectivitatea imparțială este subminată de un grad ridicat de identificare personală cu noua ideologie: „noua societate" preconizată este o afacere atît de proprie, încît producții autentice, valori adevărate provenite din alte zone (de pildă, din tabăra ideologică adversă, din aceeași tabără, dar cu tendință critică) sînt blocate. Acest grad crescut de identificare face ca noua lume să fie dorită dar nu și strategic urmărită.

Cu alte cuvinte, visînd la o lume productivă, funcțională, occidentală, intelectualii sînt printre primii care eșuează în efortul de a gîndi computațional, pragmatic. Ei sînt primii care uită să fie eficienți. În această contradicție dintre scopul vizat –„formarea de conștiințe" – și mijloacele folosite, apare impetuos întrebarea: dacă mijloacele nu se adecvează, nu se ajustează, nu-și *calculează* instrumentele în vederea scopului, mai putem oare vorbi de o relație între ele? Departe de a explica ceva, cuiva, departe de a „forma conștiințe", nu este oare discursul intelectual doar autoformativ, adică un discurs narcisic care îndeplinește mai multe funcții: autoconsolidarea interioară a noii ideologii, fuga obstinată de vechea impregnație semantică, reconstrucția identății proprii, recuperarea compensatorie a unei funcții „istorice" a intelectualului, dar care nu a putut fi exercitată anterior, consolidarea discursivă a propriilor dorințe, a fantasmei rîvnite? Dar nu este suficient să dorim un lucru pentru ca el să și existe. Ba chiar, atunci cînd dorința este prea arzătoare și cînd mijloacele nu sînt adecvate, consecințele pot fi neplăcute, dacă nu grave.

După părerea mea, intelectualii înșiși sînt prinși între propria lor configurație semantică – întrucît istoria lor personală i-a făcut să fie pătrunși de lumea în care au trăit -și cea pe care o propun. Situație care naște conflicte interioare, cunoscutele oscilații schizoide între „toți sîntem vinovați" și „nimeni nu e vinovat", conflicte care de multe ori explică vehemența discursurilor sau radicalitatea atitudinilor. Ca poziție morală, lucrurile sînt lăudabile. Ca finalitate, nu contravin ele scopului? Nu și-au îndepărtat ei astfel – în schimbul unei mîini de prozeliți radicalizați – tocmai pe cei pe care doreau să-i formeze și care le-au devenit străini?

În al treilea rînd, intervine un aspect situat la un nivel mai mare de generalitate. Dincolo de tipologia specifică a discursului intelectualilor români în această perioadă,

apare o întrebare legată de încrederea lor în puterea formativă a cuvintelor: cît de întemeiată este această convingere? Nu am în vedere problema speculativ filosofică ce vizează raporturi strict individualizate și de o anumită natură particulară; ci o problemă mult mai prozaică, ce privește, în primul rînd, impactul pur cantitativ; cît de mare este audiența discursului intelectual? Cît atinge el din oceanul amorf al societății? Apoi, dincolo de aspectul cantitativ, mă întreb în ce măsură un discurs universalist, destul de neprecaut în privința calculului persuasiv, poate realmente să schimbe dispozitive semantice individuale care, de bine de rău, asigură o integrare, o subzistență oarecare. Am mari îndoieli că semnificanți majori – precum cel al productivității – pot fi difuzați social prin modalități discursive. Nu poate fi schimbat un univers semantic prin cîteva explicații.

De altfel, această convingere împărtășită de intelectuali, și rolul consecutiv asumat de ei, derivă dintr-o concepție de sorginte gramsciană, după care intelectualitatea ar „pregăti mediul" pe care ulterior se aplică inițiativa tehnocratic-politică. Cunosc chiar păreri după care rolul acesta pregătitor ar avea o funcție determinantă în perioada actuală. Consider că astfel de opinii nu sînt decît reflexul unei imagini de sine ultraelitiste.

În al patrulea rînd, apare o chestiune de o anvergură teoretică și de o gravitate mai mare: este oare posibil un proiect amplu de producere a unui social productivist după modelul occidental? Dincolo de orice apropiere posibilă de proiecte utopice precum cel comunist și de modalitățile de implantare specifice acestuia, problema privește transformismul social al unei colectivități care, genetic (în sensul de cod cultural), *nu posedă competența respectivă* (spre deosebire de societățile occidentale care sînt auto-productive de noi formule ale socialului – conform teoriei lui Alain Tourraine). Întrucît această problemă privește orice inițiativă transformistă exterioară, aș prefera să o abordez după discutarea rolului asumat de tehnocrați în producția de social.

După cît se pare, categoriei tehnocraților îi revine sarcina construirii noilor structuri sociale: înlocuirea simulacrului social comunist cu o rețea socială dinamică, adaptativă, capabilă de comutativitate funcțională, suficient de codificată pentru ca inițiativele să curgă cu repeziciune, dar și suficient de elastică, de imaginativă pentru a putea prelua inițiative noi. Tocmai datorită *acestor* trăsături, un asemenea social nu poate fi produs în mod intențional, prin proiect. Un asemenea social se *autogenerează*, se crează pe sine, nu construind în mod deliberat structuri, prin implementarea lor voluntaristă, prin voință constructivistă; ci lăsînd frîu liber semnificantului productivității pentru ca acolo unde apare (de exemplu la acei indivizi care și înainte doreau „să facă ceva serios") el să se poată manifesta nestînjenit. Cadrul acestei manifestări trebuie să apară din interacțiunea subtilă, din jocul rafinat al încurajării și controlului. Doar astfel pliul formal, productivist al relației sociale poate drena productivismul haotic al subteranelor informale.

Pentru a ajunge la un asemenea rezultat, tehnocratul însuși trebuie să fie poziționat în universul semantic respectiv. Din păcate, atavismele semantice menționate în cazul intelectualilor se manifestă

și în cazul tehocraților, însă cu efecte mult mai grave. Pe de o parte, aceste atavisme se manifestă prin continuarea practicilor autoritare. Pe de altă parte, singurele inițiative ale producției de social, observabile la această oră, vizează crearea unor instituții noi (de tipul Agenției Naționale pentru Privatizare) sau a unor comisii pe lîngă vechi instituții.

De cele mai multe ori, tehnocratul însuși este un mediu tampon care absoarbe, blochează sau neutralizează inițiative productiviste. El însuși este incapabil să intre în acea formă de expansiune care combină imaginația cu calculul, curajul cu echilibrul optim, comparația rapidă a alternativelor cu alegerea soluției celei mai eficiente – expansiune generată chiar de semnificativul productivității.

Pe lîngă faptul de a fi un specialist, tehnocratul este și un birocrat întrucît posedă o calificare suplimentară, o specializare în *transmitere*. Ce transmite tehnocratul-birocrat? Situat, în trecutul apropiat, undeva de-a lungul axei verticale a schemei puterii descrisă mai înainte, pe lîngă faptul că era produsul ei, tehnocratul-birocrat o și producea activ – și continuă să o facă și în prezent.

Tehnocratul de nivel intermediar continuă să practice același tip de raporturi sociale în pliu triplu ca și înainte. Doar că, așa cum am amintit, pivotul politic și-a schimbat conținutul. Invocînd ideologia productivistă a economiei de piață, el deturnează sistematic pliul formal, social-orientat, către un nivel informal, cu scop personal-orientat. Este binecunoscuta și des invocata situație a exploatării poziției sociale în beneficiul unor interese personale. Or, cu cît poziția este mai înaltă, iar practica mai generalizată, cu atît consecințele sînt mai importante.

În plan social global, acestea sînt de două ordine de mărime. Pe de o parte, relațiile sociale sînt încurajate să-și păstreze aceeași tipologie. Practicate pe scară largă, acestea mențin socialul în starea lui de simulacru, resursele acestuia scurgîndu-se în sectoare alter-native, necodificate: economii paralele cu specific clientelar sau mafiotic. Deci: scurgeri de resurse economice și de inițiativă în practici net ilegale sau chiar antisociale.

Pe de altă parte, rezervorul simbolic al celui de-al treilea pliu devine supra-încărcat. Nerezolvarea productivă a indivizilor în plan formal, îi pune în situația de confruntare reciprocă în calitate de indivizi autonomi, în relații pur informale. Lipsit de structurile circulației codificate dar stimulat de semantica productivistă, de ideologia economiei de piață, socialul devine un spațiu al confruntărilor atomizate, al acelei concurențe sălbatice pentru supraviețuire sau, după caz, pentru acumulare.

Toate aceste efecte se combină cu procesul de descompunere al vechilor structuri care, pe de-o parte, lasă frîu liber rețelelor informale preexistente (micile clici comuniste), iar pe de altă parte, eliberează nume-roși indivizi care nu sînt reintegrați unor noi structuri.

Sintetizînd, lipsa unui proces coerent construcție a socialului, des-tructurarea vechiului simulacru social fără apariția rapidă a unor canale de circulație spre noile structuri prezintă următoarele efecte: a) dispariția aproa-pe completă a oricărei forme de social și disfuncționalitatea rămășițelor sale (să ne gîndim doar la două

sectoare esenţiale: poliţia şi aparatul juridic, vitale pentru conservarea socialului şi reglarea raporturilor între indivizi; infracţionalitatea economică a devenit rentabilă: cele mai rentabile afaceri sînt cele ilegale); b) scurgerea resurselor productiviste către sectoarele informa-le ale clanurilor economice, criminale, ale organizaţiilor politice radicale; c) abandonarea indivizilor eliberaţi din vechile structuri în cîmpul competiţiei sălbatice şi al confruntării productiviste directe, necodificate; d) creşterea ponderii raporturilor simbolice dintre indivizi (sprijin preponderent între rude, prieteni, părinţi în locul unor forme instituţionale); e) funcţionarea deficitară, riscantă, supusă unor grave distorsiuni a enclavelor sociale structurate conform noului semnificant, ale acelor puţine forme de asociere productivistă.

Dacă în comunism putem vorbi de simulacru, de o înscenare a socialului, în „tranziţie" aproape că acest concept nu mai are sens. Iar procesul care ar fi trebuit să fie esenţa sa -producerea unui social autentic productivist – se dovedeşte a fi complet trucat. Mă întreb: aceasta se întîmplă doar în mod accidental, datorită unei conjuncturi istorice nefericite?

Revin la problema cu care am încheiat discutarea rolului intelectua-lilor: dacă „tranziţia" este un proces de trecere de la un sistem prin vocaţie antiproductiv la un sistem productiv, producerea socialului corespunzător este oare posibilă? Este posibilă, şi în ce condiţii, generarea *ab initio* a unui social acţionat de semnificantul productivităţii?

Experienţele istorice cu care situaţia actuală a ţărilor postcomuniste suportă, într-o oarecare măsură, o comparaţie (am în vedere încercările de producere a unor structuri sociale după model occidental în lumea a treia) au eşuat. În orice caz, producerea unui astfel de social printr-un proiect raţional, de detaliu, pare imposibilă (ca să mă exprim eufemistic) şi nu doar datorită conotaţiei lui utopice, ci tocmai pentru că socialul imaginat apare ca proces de sincronizare a reflexelor nenumăraţilor actori individuali care acţionează în orizontul productivităţii. Ceea ce un proiect de producere a socialului poate să aibă în vedere nu este în nici un caz „educarea" deliberată, formarea intenţională a conştiinţelor în acest spirit. Şi nici producerea unor instituţii/structuri „abstracte", care funcţionează inert şi în care circulă indivizi de aceeaşi factură. Aşa cum am mai sugerat, proiecte de tipul celor care subzistă în imaginarul tranziţionist al multor intelectuali şi tehnocraţi par mai degrabă de inspiraţie idealist-utopică decît produse ale unei gîndiri de tip computaţional şi pragmatic-productivist. Indivizi care posedă reflexe productive percep imediat natura anti-productivă a unor astfel de proiecte. *În fapt, astfel de proiecte vizează pelicule de suprafaţă ale socialului*: elite intelectuale, elite economice şi administrative. Adică *structura de vîrf* a unei societăţi care în adîncurile ei rămîne un conglomerat amorf. Semnificantul productivităţii nu poate fi „implantat" nici ca dispozitiv semantic individual (proiectul intelectualist), nici prin construcţia unor structuri „abstracte" (proiectul tehnocratic). Nu vreau să spun prin aceasta că eforturile respective ar fi lipsite de importanţă sau fără nici un fel de efect. În cel mai fericit caz se poate obţine o impregnaţie *ideologică*, *o*

propensiune productivistă, respectiv un social fragmentar și parțial productivist. Dar nu mai mult decît o mentalitate și niște structuri relativ rigide, funcționînd, de bine, de rău, în registrul pseudoproductivist, dar fără a poseda reflexele dezvoltate ale productivității, impregnația semantică respectivă. În cel mai bun caz ar putea fi vorba de indivizi/structuri fixe productiv-orientate și nu de un joc continuu, dinamic al semnificantului respectiv. Ca orice inițiativă „de sus" (prin *design*, după formula lui Claus Offe) ea nu poate captura decît sectoare sociale izolate, dispersate (această caracterizare putînd fi aplicată destul de bine și „capitalismului" românesc antebelic).

Care ar putea fi, totuși, soluția pentru generarea unui social productiv? Nu știu dacă în această situație istorică poate fi vorba despre „soluții", în orice caz nu acesta este scopul studiului de față. Voi încerca, totuși, să ilustrez prin cîteva exemple concrete cîmpul ideatic din care niște soluții ar putea să apară.

Dispersia la nivel elementar a semnificantului productivității, după părerea mea, poate să apară numai prin *punerea în situație* productivă.

Am în minte, ca un prim exemplu, cazul unui vînzător de publicații considerate „pornografice". Statutul ambiguu al acestor publicații l-a pus mereu în situația de a se „descurca", de a face față unor presiuni vizînd eliminarea lui: fie din partea poliției, fie din partea administratorilor locului care își desfășura activitatea (Gara de Nord), fie din partea opiniei publice. L-am ascultat într-un interviu televizat în care, în buna tradiție a Televiziunii Libere, era mustruluit zdravăn, culpabilizat, aproape „stigmatizat" de către reporterul moralist. Mărturisesc că am fost de-a dreptul uimit de argumentația sofisticată, eficientă, pe care acest vînzător cu educație elementară a reușit să o articuleze. A fost primul caz în care realmente am văzut un individ producînd o raționalitate subiectivă perfect elastică, eficientă, credibilă care „scăpa" presiunii anihilatoare a mentalului dogmatic a reporterului. Micul vînzător „scăpase" probabil de nenumărate ori înainte unor presiuni asemănătoare – salvîndu-și astfel activitatea din care trăia. Cum? Adaptîndu-se presiunilor repetate. Șansa lui a stat în faptul că acestea erau uniforme, repetitive, neimaginative -lucru care i-a permis să dezvolte imaginativ șirul optim de argumente capabil să pună în impas și să oblige rațiunea dogmatică să cedeze. Dau acest exemplu doar pentru a sugera ce înseamnă finețea unor reflexe de gîndire productive atunci cînd situația reclamă așa ceva.

Bineînțeles, scara mică la care acționa vînzătorul de ziare i-a permis să reziste presiunilor antiproductive ale mediului. Dar ce se întîmplă cu un întreprinzător care dorește să opereze la o anvergură medie, în condiții de legalitate, și care este supus unor presiuni antiproductive *instituționale*, deci cu o greutate mult mai mare? Firește, există cazul celor care se descurcă fie „cointeresînd" structurile antiproductive, fie „păcălindu-le" cumva. În loc ca astfel de întreprinzători să se miște într-un spațiu permeabil contaminat de același semnificant productiv, ei se mișcă într-un spațiu cu o vîscozitate maximă, care reduce, dacă nu chiar neutralizează, fluxul semnificantului productiv pe care

întreprinzătorul încearcă să-l pună în circulație.

Cu aceasta, cred că am reușit să sugerez ceea ce ar putea reprezenta o soluție *teoretică*: semnificantul productivității nu poate fi nici „implantat" ca dispozitiv semantic individual (demers intelectual), nici „*implementat*" ca structură socială voluntaristă (demers tehnocratic). Dispersia lui, pentru a genera un cîmp social productivist, presupune, pe lîngă condiții materiale, o inoculare, o *contaminare productivistă*. Acest lucru îl realizează punerea în situație. Ce înțeleg, mai precis, prin aceasta?

Nici o teorie, nici o explicație, nici o voință – chiar bine intenționate – nu pot să facă atît cît face o plasare într-un cîmp productivist autentic. Mă gîndesc, de pildă, la acele grupuri de țărani, de muncitori, sindicaliști cărora, imediat după revoluție, li s-a oferit ocazia de a petrece în Occident perioade mai lungi sau mai scurte de timp, în medii profesionale omoloage. Nimeni nu le-a „predat", nu le-a cerut să fie productivi: au văzut, au înțeles „din mers", la fața locului. Este exact situația pe care Thomas Kuhn o decriptează în funcționarea științei zise „normale": cercetătorii nu învață să producă cunoaștere după reguli predate, după manual, ci prin paradigme, prin rezolvare de situații exemplare. Semnificativul productivității nu se predă, nu se explică, nu se pretinde – *se perfuzează*. Socialul productiv se autoproduce prin imersia în cîmpul productivității.

Situații de același tip mai pot fi exemplificate prin acele instituții/întreprinderi (echivalentul persoanelor individuale din exemplul de mai sus) care s-au deschis pătrunderii semnificantului productivist – și nu atît prin importul de capital sau de tehnologie, cît prin „importul" de oameni. Într-adevăr, acești oameni vin cu competențe. Dar ce fac competențele lor pur „tehnice" în condiții cu totul noi, neașteptate și de neanticipat? Ceea ce ei aduc nu sînt atît competențele, cît reflexele, aptitudinile productiviste care îi ajută să *rezolve*, în sensul matematic cel mai propriu, situații noi: să analizeze, să clarifice situația prin această analiză, să o clasifice, să imagineze un număr de rezolvări, să calculeze datele concrete și, în funcție de ecuația complexă dintre date, scop și soluții posibile, să opteze pentru soluția cea mai adecvată. Ceea ce ei aduc sînt reflexele computaționale, productiviste. Competențele lor nu sînt „teoretice", ci aplicate mereu pe situații noi, inedite.

Cazul cel mai radical al acestei contaminări semantice productiviste este cel al fostei RDG. Aici nimeni nu a avut timp să explice, să implementeze. Totul, de la mari întreprinderi, instituții de învățămînt și de cercetare pînă la ultimul boutique a fost preluat. Și nu în sensul că au fost infuzate cu capital, cu tehnică, etc. Primul pas a fost schimbarea oamenilor: societatea RDG-istă a fost „însămînțată" cu microdispozitive semantice individuale care se constituie ca puncte de iradiere a semnificantului productivității – și aceasta în primul rînd în punctele în care trebuiau luate decizii, indiferent de anvergura lor. Magazinele, uzinele, au fost preluate de întreprinzători din Germania de Vest. Datorită considerentului formației lor marxiste, profesorii au suferit un proces drastic de evaluare. Pînă și conducerile partidelor constituite inițial în RDG au fost

schimbate (de cele mai multe ori, în urma descoperirii colaborării cu STASI). Această *dislocuire a elitelor* a fost însoțită de un șomaj în masă. În plus, au fost organizate navete zilnice de sute de kilometri pentru ca muncitori din fostul RDG să fie transportați la lucru în întreprinderi din RFG. În fapt, RDG-ul, ca sistem închis și anti-productiv, a fost total deschis invaziei semanticii productiviste occidentale – un proces extraordinar de agresiv, de violent, urmărind construirea unui social eficient, productiv. Promotorii acestuia au fost subiecți plasați în poziții cheie: politice, administrative, educative, economice, capabili să structureze în jurul lor, să atragă și să selecteze indivizi dotați cu reflexe productiviste. De fapt, așa cum văd eu lucrurile, este vorba de un proces de constituire a *unui nou social*, în germene, *în chiar interiorul vechiului simulacru* al socialului, dublînd-ul temporar. Noua schiță de structură socială are tocmai rolul de a absorbi cea ce se poate absorbi din vechile structuri urmînd ca tot ce nu poate fi folosit imediat să intre în procesul de reciclare, de recuperare, de perfuzare semantică. Aceasta din urmă este rațiunea navetelor zilnice a zeci de mii de muncitori, pe sute de kilometrii. Este vorba de un proces de asimilare forțată, de imersiune într-o lume guvernată de semnificantul productivității, unde reflexele se învață din mers, fără explicații sau solicitări explicite: proces care va asigura o occidentalizare rapidă a Germaniei de Est. El presupune o cantitate incredibilă de agresivitate, căci este vorba de siluirea unor dispozitive semantice individuale, a structurii unor relații sociale care au funcționat ani și ani de zile.

Deci, cînd este vorba de „schimbare", problema nu se pune doar în termenii psihologici ai „fricii de nou", ai „curajului", „dorinței", etc. Este vorba, pur și simplu, de distrugerea unui întreg dispozitiv mental structurat în termenii existenței antiproductive a sistemului și înlocuirea lui cu altceva. Prin aceasta, tranziția își revelează propria natură: „tranziția" nu este acel drum „sinuos", presărat cu obstacole, dar totuși liniar, nu este acea progresiune ordonată, care mai dă și rateuri, către modelul societății occidentale dezvoltate, eficiente. Nu este vorba doar de un mic efort tehnic, financiar, nu este vorba de o ameliorare, ci de o trecere între două sisteme despărțite tipologic prin semnificantul productivității. Ceea ce „tranziția" trebuie să colmateze nu este o denivelare, ci un antagonism.

Concluzii: natura socioclastică a tranziției

Invocarea cazului RDG nu înseamnă o propunereimplicită de a urma acest model. Este vorba doar de utilizarea acestui caz drept exemplu paradigmatic menit să sublinieze, tocmai prin radicalitatea lui, natura procesului de tranziție. Această natură este distructivă, iar ceea ce distruge este simulacrul de social existent, cu tot ceea ce el implică. Producția socialului productivist orientat după modelul occidental trebuie să treacă neapărat prin această liză; el conține implicit acest aspect socio-distructiv, *socioclastic*. Problema recuperării de către societățile postcomuniste a productivității ca semnificant structurant al socialului presupune această fază distructivă (deși nu este vorba neapărat de o succesiune temporală).

Tocmai de aceea „tranziţia" nu are punct de sosire. Ea are doar un punct de plecare, lumea postcomunistă, şi un model, un vis, o dorinţă, dar nu are un punct de sosire. Neocapitalismul european nu este debuşeul obligatoriu al acestei treceri prin infern. Vremea euforiei lui '89 a cam trecut. Occidentalizarea Europei de Est este doar o posibilitate *printre altele*, iar tocmai neperceperea faptului că realizarea ei presupune o latură agresivă ar putea să o compromită.

Dacă toate aceste lucruri exprimă un adevăr, părerea mea este că efortul dominant al celor care se simt responsabili de „tranziţie" – intelectualii şi tehnocraţii – ar trebui să înregistreze o deplasare de accent: problema nu este atît cea a concurenţei dintre modelele constructiviste, cît aceea a elaborării unor *modele de gestiune a distrucţiei, a socioclastiei.* Problema gravă a tranziţiei nu este cine schiţează imagini mai apetisante ale construcţiei capitalismului. Modelul există, şi oricîte variante s-ar desprinde din el, esenţa sa rămîne aceeaşi: un social construit în jurul semnificantului productivităţii. Problema sensibilă este cea a *controlului violenţei implicite* a procesului şi a derapajelor oricînd posibile. Este nevoie de exemplificări? De la război civil, conflicte interstatale şi pîna la „banala" violenţă socială, fizică sau doar simbolică, organizată sau haotică – Estul oferă o gamă întreagă de ilustrări ale fragilităţii procesului şi a potenţialului mare de derapaj.

Poate că în condiţiile acestei deplasări de accent, intelectualii nu ar mai fi atît de supăraţi că „poporul" nu a votat „cum trebuie". Probabil că ameninţarea percepută de cei care şi-au dat în masă votul conservatorismului nu a fost atît aceea a „noului", a „necunoscutului", ci tocmai cea care emană din acest potenţial distructiv, violent, pe care opoziţia nu a lăsat impresia că ar fi capabilă/preocupată să-l gestioneze.

Cred că în bună măsură ocultarea acestei laturi distructive a „tranziţiei" este determinată de faptul că intelectualii, dincolo de marcajul lor istoric personal, nu sînt structuri preponderent productiviste, ci mai degrabă utopice. În caz contrar, eforturile lor nu ar mai fi atît de mult îndreptate în direcţia constructivă, a explicării/explicitării modelului care îi obsedează, ci mai cu seamă în direcţia explicării acestei distrugeri, a pregătirii oamenilor pentru acest proces care atenuează la instinctul de conservare al fiecăruia. Efortul constructiv, încăpăţînat de a explica, poate să consolideze rezistenţele la implantarea noului dispozitiv semantic. Ce fel de semnale au circulat pe canalele care au unit 60% din electorat cu un preşedinte conservator? Cred că în bună parte, acesta a avut cîştig de cauză datorită unui echilibru mult mai optim între avansurile constructiviste şi precauţiile impuse de distructivismul tranziţiei.

Nu ştiu exact ce ar trebui să explice intelectualii. Nu ştiu nici dacă ceea ce ei trebuie să facă este să explice sau altceva. Dar cred că asumîndu-şi rolul pe care şi l-au asumat, eforturile lor ar fi mult mai fructuoase dacă ar fi mai puţin înclinaţi să judece „masele" în funcţie de propriile lor dorinţe, să împartă societatea în „buni" şi „răi", dacă nu s-ar lăsa atît de uşor cuprinşi de disperare, tristeţe sau dispreţ şi dacă, în schimb, ar încerca să înţeleagă de ce lucrurile stau într-un fel şi nu în altul.

Probabil că în acest caz și explicațiile lor ar avea un impact mai mare.

Dar dacă aceasta este o treabă care îi privește personal, în parte, pe fiecare dintre intelectuali, înțelegerea naturii distructive, socioclastice a tranziției de către tehnocrații angajați în producția socialului este o treabă de interes general. Și, cred, de maximă importanță. Or, după cîte se pare, acest lucru nu este sesizat, sau cel puțin semnele exterioare nu indică o preocupare prea intensă pentru gestiunea socioclastiei. Doar un exemplu: așa cum am încercat să arăt, un număr foarte mare de indivizi rămîn în afara socialului codificat. În schimb interesul pentru recuperarea lor este minim. Dacă esența socioclastică a tranziției ar fi sesizată, atunci s-ar înțelege că noi structuri sociale nu pot fi construite decît printr-o *reciclare semantică* a indivizilor eliberați din vechile structuri. Procesul de recalificare al actualilor șomeri nu ar mai avea acest aspect pur formal – și despre care se aude atît de rar.

După părerea mea, acest „sindrom al constructivismului" este o tară a dispozitivului semantic moștenit din universul comunist; iar în cazul tehnocraților, ocultarea aspectului distructiv denotă altceva decît în cazul intelectualilor: dacă la aceștia din urmă este vorba de un dat generic al formației lor, în cazul celor dintîi este vorba de o slăbiciune – cedarea prea ușoară în fața vocilor (ultraconservatoare) culpabilizante, care acuză reforma de faptul că distruge mai mult decît construiește. În plus, mai intervine și o voință uriașă de automistificare, vizibilă în acele discursuri ale circumstanțelor favorabile: nu avem datorii, avem de bine de rău un aparat industrial, avem o clasă muncitoare, premizele există pentru „dezvoltare", etc. Doar că se uită –sau nu se (vrea să se) știe, că acestea sînt mai mult decorative decît productive.

În cele din urmă, cred că la nivelul cel mai profund stă o incapacitate de înțelegere a unei dialectici profunde între constructivism și distrucție: deși cunoaștem prea bine gradul de osificare la care pot ajunge structurile pur constructive, nu am învățat încă rolul regenerator al *distructivității controlate*. De aceea, printr-un mecanism reactiv, orice discurs care intuiește această nevoie împrumută, de obicei, forme îngrijorător de nihiliste (vezi, de exemplu, discursul țărănist, care a reușit să înspăimînte de-a dreptul prin agresivitate). După cum orice discurs critic care ridică acestă problemă – cum este și cel de față – riscă să fie privit cu suspiciune.

Înainte de a încheia, aș vrea să rezum, și prin aceasta să accentuez, aceste ultime idei. Dacă „tranziția" nu se știe unde poate să ducă, dacă nu se cunoaște punctul ei de sosire (care doar în imaginarul tranziționist utopic și exasperat este paradisul capitalist), dacă încercarea de a vira spre lumea capitalistă poate devia ușor înspre zone necontrolate, acestea se datorează tocmai caracterului distructiv al tranziției, distrugător, în primul rînd, de social, de mentaluri individuale și colective. Aici, cred eu, rezidă marile pericole care pîndesc Estul. Semnele acestora sînt vizibile și îngrijorează Occidentul trezit din visul Europei unificate sub steagul capitalismului neoliberal. De aceea, cred că în procesul de construcție a socialului productivist, elementul cel mai important este tocmai *gestiunea socioclastiei*.

*
* *

Dacă lucrurile stau în acest fel sau nu, rămîne de văzut. În orice caz, acest studiu argumentează împotriva unei concepţii simpliste, progresiv graduală a „tranziţiei". De aceea, cred, este nevoie de o teorie a tranziţiei, o teorie care să-şi ia ca prim punct de aplicaţie tocmai locul din care tranziţia porneşte: lumile comuniste. Cîteva jaloane ale unei astfel de teorii am încercat să le prezint în introducerea studiului; apoi, zăbovind asupra unor actori principali ai acestui proces – intelectualii şi tehnocraţii – şi cu instrumentele forjate în prima parte, am încercat să înţeleg ceva din sensul obscur al vremurilor prezente.

Dacă am reuşit sau nu, rămîne să o dovedească eventualele discuţii, pe care acest studiu s-ar putea să le suscite.

*Noi contribuții la teoria politică a democrației: conceptul de societate civilă**

* Jean L. Cohen, Andrew Arato, *Civil Society and Political Theory*, MIT Press, Cambridge, MA, 1992.

S-a scris și s-a vorbit mult despre „societatea civilă" în ultimii ani. Conceptul, cu vechi state de serviciu în gîndirea social-politică modernă, a fost repus și impus dezbaterii contemporane oarecum dinspre periferia circuitului internațional de idei: America latină, Europa de est ș.a. Andrew Arato și Jean L.Cohen, ambii profesori la prestigioasa New School for Social Research din New York, se numără printre relativ puținii autori occidentali care încearcă să fructifice valențele conceptului pe planul mai larg al reconstrucției teoriei politice. În această perspectivă, *Civil Society and Political Theory* constituie o coerentă sinteză a numeroaselor dezbateri în jurul acestui concept, ci și pentru că încearcă să articuleze, pe această bază, o contribuție originală la dezvoltarea teoriei democrației. Spre deosebire însă de alte încercări similare, autorii evită reluarea unuia dintre cele două tipuri de abordări clasice în materie, respectiv centrarea teoriei pe analiza instituțiilor politice sau plasarea discursului în domeniul filosofiei politice normative. Obiectivele lor mărturisite sînt demonstrarea relevanței conceptului de societate civilă pentru teoria politică modernă și încercarea de a construi, cel puțin, cadrul general al unei teorii a societății civile adecvată condiției societăților contemporane. Teoriile curente asupra democrației implică un anumit model de societate, fără să analizeze în mod explicit ce fel de societate civilă este realmente propice desfășurării unui proces democratic continuu. Cu alte cuvinte, relația dintre proiectele de democratizare și modelele normative asupra democrației pe de-o parte, și structura, instituțiile și dinamica societății civile pe de altă parte a rămas oarecum opacă, în mare măsură din cauza faptului că nu există încă de o teorie suficient de complexă și suficient de elaborată a societății civile, construită pe baza realităților actuale.

Conceptul de societate civilă a revenit – deși într-o mare varietate de sensuri și definiții – în atenția specialiștilor și a publicului larg mai ales datorită con-

fruntării cu dictaturile militare şi comuniste din diferite părţi ale lumii. În societăţile cu regimuri democratice el are însă un statut ambiguu. Pentru unii, acest, concept pare să indice ceea ce occidentul a cucerit deja, astfel încît el nu mai poate acea nici un potenţial critic în examinarea disfuncţiilor şi nedreptăţilor care apar în aceste societăţi. Pentru alţii, conceptul aparţine fazei timpurii a filosofiei politice moderne şi a devenit irelevant în cazul societăţilor complexe de astăzi. În pofida ideilor curente, A.Arato şi J.Cohen consideră conceptul de societate civilă extrem de semnificativ pentru o anumită sferă a societăţilor occidentale ce se află încă sub ameninţarea logicii particulare a mecanismelor economice şi birocratice. În plus, ei consideră că această sferă deţine un potenţial de expansiune pentru procesul democratic chiar în cadrul democraţiilor liberale „reale".

Autorii încearcă să demonstreze că reţinerile faţă de utilitatea conceptului provin din repunerea în discuţiile care au avut loc recent în America latină, Europa de est şi Occidentală a unor versiuni unilaterale ale acestuia. Una dintre ambiguităţile cele mai răspîndite priveşte relaţia dintre „societatea civilă" şi „societatea burgheză", o distincţie ce nu poate fi făcută în limba germană (unde societatea civilă = *burgerliche Gesellschaft*) sau în alte cîteva limbi est-europene. Nu este vorba de o simplă problemă terminologică, întrucît deacum cunoscuta strategie exprimată prin sintagma „societatea civilă versus stat" – strategie îndreptată împotriva regimurilor etatiste care controlează atît economia cît şi celelalte domenii ale vieţii sociale – pare să fi avut în vedere deopotrivă autonomia politică a cetăţeanului şi pe cea economică a întreprinzătorului. Mişcările democratice din Europa de est au plecat de la necesitatea consolidării elementelor societăţii civile: discurs şi asociaţii autonome, solidaritate etc. Anumite insuficienţe teoretice – în parte legate şi de ambiguitatea terminologică – au făcut însă ca aceste mişcări să nu distingă cu claritate între obiectivul construirii unor economii de piaţă viabile, pe de-o parte, şi proiectul consolidării societăţii civile atît în raport cu statul cît şi cu forţele eliberate ale pieţei, pe de altă parte. Căci, aşa cum reiese din evoluţia societăţilor occidentale, forţele spontane ale economiei de piaţă capitaliste pot constitui un pericol pentru justiţie socială, solidaritate şi chiar autonomie la fel de mare ca şi puterea administrativă a statului modern. Teza autorilor este aceea că numai un concept care diferenţiază atent sfera civilă de cea economică – deci care reţine distincţia dintre „societate civilă" şi „societate burgheză" – poate deveni axul central al unei teorii critice atît în societăţile în care logica autonomă a economiei de piaţă este deja dezvoltată, cît şi în cele în care ea este abia în curs de dezvoltare. Altminteri, după tranziţia de la dictatură la democraţie, versiunea nediferenţiată a conceptului înglobată în sloganul „societatea civilă versus stat" îşi pierde potenţialul critic. Numai un model teoretic tridimensional, care distinge sfera societăţii civile în raport cu cea a statului şi cu cea a economiei, are şansa să asigure conceptului de societate civilă un rol crucial în opoziţia faţă de regimurile autoritare şi, în acelaşi timp, să-i regenereze potenţialui critic în cadrul democraţiilor liberale.

Voluminoasa lucrare a celor doi profesori americani se deschide cu o introducere, în care importanţa teoretică a problematicii societăţii civile este examinată în contextul a trei mari teme dezbătute în teoria politică contemporană: democraţie elitistă/democraţie participativă, liberalism/comunitarism, adepţi/critici ai statului bunăstării. Pretenţia autorilor nu este de a demonstra că conceptul de societate civilă poate rezolva antinomiile prezente în aceste dezbateri, ci de a arăta că el deschide posibilităţi noi de a opera sinteze în fiecare caz în parte.

Primele două părţi ale cărţii prezintă cele mai importante teorii asupra societăţii civile, precum şi criticile aduse acestora, apărute în ultimele două secole. Capitolul I începe cu examinarea a patru contribuţii recente: „opoziţia democratică" (Polonia), „cea de-a doua stîngă" (Franţa), „verzii" (Germania) şi „noua stîngă democratică" (America latină). În fiecare din aceste cazuri, conceptul de societate civilă a constituit axul în jurul căruia au fost elaborate proiecte normative de liberalizare şi democratizare. În urma unei analize comparative a acestor discursuri oarecum nesistematice şi eterogene, autorii formulează problema care îi preocupă: posibilitatea reconstituirii unei teorii unitare a societăţii civile pe baza contribuţiilor intelectuale care au inspirat diferite forme contemporane de acţiune socială.

A.Arato şi J.Cohen sînt de părere că evoluţia societăţilor în ultima jumătate de secol a pus sub semnul întrebării cîteva dimensiuni ale conceptului de societate civilă. Desigur, normele sale esenţiale – drepturile individuale, libera asociere, delimitarea sferei publice de cea privată, legalitatea, pluralismul, libera iniţiativă – au fost instituţionalizate de către societăţile occidentale, deşi într-o manieră eterogenă şi contradictorie. S-a constatat însă că logica proprietăţii capitaliste şi a pieţei vine adesea în conflict cu pluralismul şi libera asociere, că mecanismele birocraţiei alterează modalitatea de concretizare ale voinţei populare exprimată prin cale parlamentară. Principiile clasice ale unui proces politic şi legislativ reprezentativ sînt minate de apariţia unor forme noi de excludere şi dominaţie în economie şi în stat. Pe de altă parte, avînd în prevedere schimbările structurale din ultimul secol, orice tentativă de a pune semnul egalităţii între categoriile de „politruc" şi „stat", sau între „societate civilă" şi „sfera privată" devine cu totul anacronică. În aceste condiţii, este oare posibil ca o categorie a filosofiei politice moderne să-şi conserve relevanţa pentru societăţile contemporane?

Pentru a răspunde la această întrebare, în Capitolul II al cărţii autorii se reîntorc la principalele versiuni moderne ale conceptului de societate civilă. Acest periplu în istoria gîndirii politice culminează cu prezentarea sintezei hegeliene, pe care Arato şi Cohen o consideră sursa principală de inspiraţie a analizelor societăţii civile în secolul nostru. În *Principiile filosofiei dreptului* Hegel discuta relaţia dintre societatea civilă şi stat în termeni de mediere şi interpenetrare. În acelaşi timp, filosoful german consacra principalele dimensiuni ale conceptului: legalitatea, asocierea, sfera publică şi sfera privată, pluralismul. Cu excepţia mişcărilor sociale, gîndirea politică a secolului XX nu a adăugat nimic acestui cîmp categorial.

Ambiguităţile pe care autorii le detectează în concepţia hegeliană sînt puse pe seama introducerii economiei ca un palier al societăţii civile.

Din acest punct de vedere, importanţa contribuţiilor lui Gramsci şi Parsons, analizate în Capitolul III , constă în construirea unui model teoretic cu trei niveluri, în care societatea civilă este diferenţiată atît în raport cu statul cît şi cu economia.

Sensurile atribuite societăţii civile în secolul nostru au fost întîmpinate cu numeroase critici şi rezerve. Conceptul a fost considerat fie anacronic, fie suspect din punct de vedere normativ, fie şi una şi alta. În partea a doua a lucrării sînt amintite patru perspective critice în raport cu care orice variantă a conceptului este mai mult sau mai puţin vulnerabilă: modelul normativ (Capitolul IV), modelul istoric (Capitolul V), modelul genealogic (Capitolul VI) şi modelul sistematic (Capitolul VII). Fiecare perspectivă este ilustrată prin contribuţiile unor autori consacraţi: Arendt, Habermas, Foucault şi Luhmann.

În partea a treia, Arato şi Cohen îşi articulează propria viziune asupra societăţii civile plecînd le la arsenalul critic expus anterior. Intenţia declarativă a autorilor este reconstrucţia teoriei societăţii civile şi reconectarea acestei teorii la dinamica politicului pe baza analizei unor fenomene considerate deosebit de semnificative: mişcările sociale şi nesupunerea civică.

Capitolul VIII este dedicat aşezării fundamentelor etice ale teoriei societăţii civile. Demersul autorilor, marcat de etica discursivă de sorginte habermasiană, are un dublu obiectiv. Primul este acela de a veni în întîmpinarea criticilor formulate de abordările normative şi genealogice, demonstrînd cum poate fi oferită astăzi o justificare convingătoare a societăţii civile. Al doilea este de a arăta că proiectul instituţionalizării unui discurs este posibil numai în cadrele societăţii civile moderne. În acest context, autorii speră să ofere o soluţie comprehensivă autonomiei dintre liberalism şi comunitarism prezentată în introducere, luînd în consideraţie şi unele elemente ale teoriei democraţiei participative.

Capitolul IX adaugă o analiză structurală perspectivei filosofice normative. Ea este într-adevăr necesară, căci rolul pe care conceptul de societate civilă îl poate avea în autoclarificarea unor mişcări sociale nu înseamnă automat că el difuzează o bază adecvată pentru orientarea simbolică a acţiunilor colective. Discursurile centrate pe societatea civilă pot suferi de unele deformări ideologice. Indiferent de intenţiile actorilor sociali, cerinţele funcţionale ale sistemelor economice şi politice moderne pot face ca proiectele bazate pe acest concept să se dovedească unilaterale şi irelevante. În absenţa unei analize a structurii şi a dinamicii societăţii moderne este imposibil de evaluat impactul constrîngerilor globale care operează dincolo de intenţiile şi proiectele actorilor sociali.

Analiza structurală propusă de autori are în vedere reexaminarea relaţiei dintre societatea civilă, stat şi economie. Ei pleacă de le transpunerea modelului tridimensional al lui Gramsci în termenii distincţiei pe care o face Habermas între „lumea vieţii" şi subsistemele economic şi politic. Întreg acest capitol nu este decît o reconsiderare în sens creator a modelului habermasian de analiză, avînd ca scop

integrarea conceptului de societate civilă în acest model.

În acest context, Arato şi Cohen definesc societatea civilă ca o sferă a interacţiunilor sociale plasată între economie şi stat. În articulaţiile sale majore, ea este compusă din sfera vieţii intime (în special viaţa de familie), sfera vieţii asociative (în special asociaţiile voluntare), mişcările sociale şi formele publice de comunicare. Societatea civilă modernă se manifestă prin forme de auto-constituire, automobilizare etc. şi poate accede la instituţionalizare prin intermediul reglementărilor legislative, în special a unor drepturi, care au menirea să stabilizeze diferenţierile social-politice existente.

Greşit ar fi, după opinia autorilor, să se identifice societatea civilă cu întreaga viaţă socială din afara sferelor administrativă şi economică. În primul rînd, societatea civilă trebuie diferenţiată atît de societatea politică a partidelor, organizaţiilor politice şi a publicului politic, cît şi de societatea economică formată din organizaţiile de producţie şi distribuţie. Desigur, societatea politică şi cea economică îşi trag seva din societatea civilă, preiau anumite forme de organizare şi comunicare specifice acestora şi parcurg un proces de instituţionalizare a unor drepturi (politice şi economice) în jurul cărora se mobilizează societatea civilă. Dar actorii angajaţi pe plan politic şi economic sînt direct angrenaţi în competiţia pentru controlul puterii politice şi economice. Ca atare, ei nu-şi pot permite să subordoneze criteriile lor strategice sau instrumentale faţă de modelele comunicării libere şi integrării normative pe care, de regulă, le avansează societatea civilă. Pînă şi o dimensiune publică a societăţii politice cum este scena parlamentului implică anumite restrîngeri formale sau numai temporare ale proceselor de comunicare. Rolul politic al societăţii civile nu este legat de controlul puterii, ci de influenţarea acesteia prin intermediul asociaţiilor democratice şi relativ puţin eficient. De aceea, rolul mediator al societăţii politice între societatea civilă şi stat este indispensabil, la fel ca şi înrădăcinarea primeia în cea de-a doua. Consideraţii asemănătoare pot fi făcute şi în legătură cu relaţia dintre societatea civilă şi cea economică, deşi istoria capitalismului demonstrează că societatea economică a fost mai puţin influenţată de societatea civilă decît societatea politică. Nu poate fi însă trecut cu vederea faptul că această influenţă a însemnat legalizarea sindicatelor, negocierile colective, codeterminarea ş.a., ceea ce-i face pe autori să considere societatea economică, la rîndul ei, ca un mediator între societatea civilă şi sistemul pieţei.

În al doilea rînd, distincţia societăţii civile atît în raport cu societatea politică cît şi cu societatea economică pare să sugereze că acest concept acoperă toate fenomenele care nu sînt direct legate de stat şi economie. În realitate, dincolo de acestea există o „lume a vieţii social-culturale" care, la fel ca şi categoria largă a „socialului", include societatea civilă, dar nu este reductibilă la aceasta. În opinia autorilor, structurile civile se referă la structurile de socializare şi de asociere, precum şi la formele organizate de comunicare ale „lumii vieţii" numai în măsura în care acestea sînt instituţionalizate sau pe cale de a se instituţionaliza.

În sfîrşit, autorii subliniază faptul că într-o democraţie liberală ar fi greşită plasarea societăţii civile într-o opoziţie de principiu cu statul şi economia. Societatea politică şi cea economică constituie instanţe mediatoare prin intermediul cărora societatea civilă poate influenţa procesele politico-administrative şi economice. Relaţia antagonică între societatea civilă şi stat sau economie apare numai atunci cînd această mediere nu funcţionează, sau cînd instituţiile societăţii politice şi cele ale societăţii economice funcţionează de aşa manieră încît procesele de decizie rămîn inmenetrabile pentru organizaţiile sociale, iniţiativele cetăţeneşti şi formele publice de dezbatere.

Ultimele două capitole se referă la mişcările sociale şi la una dintre cele mai răspîndite forme de contestaţie socială: nesupunerea civică. Autorii ei nu susţin că politica societăţii civile se exprimă într-o formă unică, şi anume aceea a mişcărilor sociale. Formele instituţionale normale ale participării politice – votul, activismul politic în cadrul partidelor, coagularea grupurilor de interese şi funcţionarea lobby-ului politic – constituie elemente ale acestui tip de politică. Dar dimensiunea utopică a unei politici radicale nu apare decît la nivelul mişcărilor sociale. În această perspectivă, în Capitolul X autorii discută relaţia dintre acţiunea colectivă şi mişcările sociale într-o perspectivă oarecum diferită de cea prezentă în Capitolul I. În locul centrării pe discursul actorilor sociali (disidenţi, activişti politici, sindicali etc.), Arato şi Cohen analizează paradigmele teoretice majore apărute după anii '60 pentru a explica mişcările sociale, ajungînd la concluzia că fiecare dintre acestea presupune, implicit sau explicit, conceptul de societate civilă. Mai mult, ei demonstrează că societatea civilă trebuie privită – spre deosebire de modelele funcţionaliste – nu numai pasiv, ca o reţea de instituţii, ci şi în dimensiunea sa activă, ca un context în care are loc autodefinirea actorilor colectivi şi ca un produs al acestei autodefiniri.

În final, autorii fac unele consideraţii în legătură cu ceea ce poate constitui, sau ar trebui să constituie, relaţia dintre un sistem politic demo cratic şi mişcările sociale, autonomia individuală, pluralismul social ş.a. Mişcările sociale nu au întotdeauna un caracter democratic în interior, după cum adesea ele se manifestă prin acţiuni care violează unele legi şi proceduri democratice, generate de o ordine politică ce se bucură de legitimitate. În aceste condiţii, ce forme de expresie şi acţiune politică ale actorilor sociali pot fi considerate legitime deopotrivă din punctul de vedere al societăţii şi al statului? Care este perimetrul specific, adecvat desfăşurării activităţii politice şi unde ar trebui plasate delimitările între public şi privat ? Cum pot fi evitate pericolele unei mobilizări permanente? Autorii încearcă să răspundă la aceste întrebări în Capitolul XI, discutînd despre nesupunerea civică. Punctul lor de vedere este că mişcările sociale şi iniţiativele cetăţeneşti sînt capabile să influenţeze politica şi cultura politică fără să se implice în luptele politice pentru putere şi fără să pună în pericol instituţiile democraţiei liberale. Pe această bază, ei schiţează un cadru al democratizării în contextul aşa-zisei democraţii elitiste, evitînd capcanele teoriilor fundamentaliste ale participării. În acest fel, Arato şi Cohen speră să ofere nu o soluţie

pentru antinomiile teoriei politice contemporane ci o nouă perspectivă de abordare a lor pe baza argumentării legitimității formelor neinstituționalizate ale unei politici care își are originea în sînul societății civile.

Călin Anastasiu

*Convorbiri cu Isaiah Berlin**

* Isaiah Berlin, *En toutes libertés. Entretiens avec Ramin Jahanbegloo*, Éditions du Félin, Paris, 1990.

Numele lui Isaiah Berlin este de cîteva decenii o referinţă fundamentală în filosofia politică. Alături de Leo Strauss, Karl Popper, F. A. von Hayek şi Eric Vogelin, Berlin este considerat în prezent un clasic (în viaţă!) în domeniul istoriei ideilor politice, căruia i-a dedicat o serie de cărţi esenţiale, începînd cu monografia despre Karl Marx (1939), continuînd cu cele patru studii despre libertate (1969) şi terminînd (cel puţin pînă în prezent) cu ultimele sale convorbiri cu Ramin Jahanbegloo publicate recent în Franţa, carte asupra căreia îmi voi opri atenţia în cele ce urmează.

Născut în 1909 la Riga, Isaiah Berlin a părăsit definitiv Petrogradul, unde se instalase între timp, în 1919, după ce trăise experienţa revoluţiei sîngeroase din 1917. El recunoaşte, de altfel, că acest episod al vieţii lui avea să se dovedească benefic într-un tîrziu, întrucît ceea ce văzuse în copilărie, în Rusia, l-a făcut să fie mai conştient, mai tîrziu, de importanţa ideilor politice în viaţa de zi cu zi a oamenilor. „Libertatea, egalitatea, liberalismul şi socialismul au avut pentru mine un conţinut concret încă din cea mai fragedă copilărie", afirmă Berlin, lăsînd să se înţeleagă astfel şi rădăcinile ascunse ale profundelor sale convingeri liberale, opuse oricărui absolutism şi oricărei violenţe.

Urmează studii strălucite la Oxford în anii 30, într-un mediu mai degrabă „estetizant" decît impregnat de fervoarea disputelor de idei politice. Spre sfîrşitul acestei perioade, Berlin va scrie, la comanda unui editor, o monografie despre Marx, pentru care nu avusese pînă atunci un interes particular: „*Capitalul* era o carte cuprinsă în programa de examen din al patrulea an de studii, în completarea lui Adam Smith şi a lui David Ricardo, însă îl judecam a fi extrem de dificil. În plus, doream să cunosc doctrina lui Marx, să înţeleg de ce adepţii lui îşi vedeau pretutindeni rîndurile crescînd. Dacă nu scriu despre el, gîndeam eu, nu-l voi citi niciodată. Astfel, m-am obligat să-l citesc masiv pe Marx". În spiritul profund tolerant al adîncilor sale convingeri liberale, Berlin îi citeşte apoi cu aplicaţie pe Troţki şi Lenin, pe Plehanov şi Herzen, pentru ultimii doi nutrind chiar o anume

RECENZ2.PM5 170 1/6/94, 7:48 PM

„simpatie" („Herzen este acela care mi-a dat cu adevărat gustul pe care-l am pentru istoria ideilor sociale şi politice", declară Berlin). Aceste lecturi nu-l vor împiedica deloc (ba dimpotrivă !) să-i citească cu mare plăcere pe ceilalţi mari gînditori şi scriitori ruşi, Berlin nutrind o imensă admiraţie pentru filosofia lui Lev Şestov, pentru poezia lui Tiutcev („probabil cel mai mare poet rus după Puşkin"), Pasternak, Ahmatova sau Brodski.

În timpul celui de-al doilea război mondial, Berlin lucrează pentru *Foreign Office* la Washington şi Moscova, unde îi cunoaşte personal pe Pasternak şi Ahmatova. În 1957 este înnobilat de regina Angliei. Începînd cu acelaşi an, Berlin predă teoria politică la Oxford (pînă în 1967). Este perioada cînd publică o carte importantă dedicată gîndirii politice a secolului Luminilor (*The Age of Enlightenment: the Eighteenth-Century Philosophers*, 1956) şi în care concepe şi ţine cele patru celebre conferinţe despre libertate pe care avea să le publice în 1969 sub coperţile aceluiaşi volum cu titlul *Four Essays on Liberty*. Tot în această perioadă scrie eseuri despre Vico şi Herder, despre gînditorii ruşi, despre Montesquieu şi Moses Hess, despre Joseph de Maistre şi Machiavelli. Între 1974 şi 1978 este preşedintele Academiei Britanice.Începînd cu 1978 îi vor fi publicate alte importante cărţi (cuprinzînd şi eseuri scrise în anii 50, 60 şi 70): e vorba despre *Russian Thinkers*(1978), *Concepts and Categories: Philosophical Essays*(1978), *Against the Current: Essays in the History of Ideas*(1980), *Personal Impressions*(1981) şi *The Crooked Timber of Humanity* (1990). În 1988 îi este decernat marele premiu al Fundaţiei Agnelli.

Dacă ar trebui să rezum în cîteva cuvinte întreaga gîndire liberală a lui Isaiah Berlin aşa cum se degajă ea din *Convorbirile* recent publicate, aş fi tentat să aleg următoarele cinci sintagme: *pluralism – toleranţă – raţionalism – compromis – relativism*. Pentru acest filosof politic care ar putea fi considerat înainte de toate un împătimit idealist (din moment ce declară cu nonşalanţă că „ideile au o importanţă trans-istorică iar pentru mine tot ceea ce există în lume sînt persoanele şi ideile din minţile lor, emoţiile, alegerile, viziunile lor"), *pluralismul* este o valoare supremă, singura în cele din urmă, în viziunea lui Berlin, care poate asigura coexistenţa paşnică şi decentă a unei comunităţi umane. „Urmărirea unei soluţii unice finale, declară el, a unei soluţii universale la toate problemele oamenilor constituie un miraj. Există mai multe idealuri care merită a fi urmărite, unele incompatibile cu altele. Cred că nimic nu e mai nociv pentru viaţa oamenilor decît convingerea fanatică a existenţei unei vieţi perfecte, care se sprijină pe o putere politică sau militară". Pluralismul lui Berlin, convins fiind de nocivitatea tuturor doctrinelor politice sau filosofice pentru care tot ceea ce ţine de unitate e bun, iar tot ceea ce ţine de multiplicitate este rău, se opune oricărei viziuni moniste, care postulează existenţa unei soluţii unice şi miraculoase la problemele sociale şi politice, meritul societăţii libere „deschise" fiind tocmai acela de a permite o mare varietate de opinii divergente (nu există un Adevăr unic, ci o varietate de adevăruri) într-un cadru politic ale cărui condiţii minimale au fost

acceptate în prealabil de toți actorii politici. Pluralismul ține cont de diversitatea proprie naturii umane (diversitate de interese, talente, scopuri), căreia încearcă a-i lăsa spațiu de afirmare: „Întrucît nu poate fi dat nici un răspuns final univoc la problemele morale și politice, sau la orice problemă axiologică, pluralismul implică faptul că trebuie să se creeze un cadru de viață în care valorile să se poată revela ca fiind incompatibile între ele, în așa fel încît, dacă un conflict distrugător trebuie să fie evitat, atunci e necesar să se facă compromisuri, iar un grad minim de toleranță acordată uneori chiar împotriva inimii, devine indispensabil". *Toleranța* este, alături de pluralism, un concept-cheie în doctrina liberală a lui Berlin, un concept pe care el îl aplică chiar și în activitatea sa științifică. Numai astfel se poate explica faptul că Berlin i-a studiat cu aceeași aplicație și înțelegere pe Marx și Benjamin Constant (pentru ultimul are o profundă prețuire, mai ales pentru distincția pe care acesta o făcuse între *la liberté des anciens* și *la liberté des modernes*, care la Berlin se va transforma în dichotomia libertate pozitivă vs. libertate negativă), pe Plehanov și Tocqueville, pe Joseph de Maistre și Rousseau. Deși liberal convins, opus oricărei viziuni moniste, bazate sau nu pe recursul la violență, Berlin încearcă să pătrundă cu ajutorul empatiei (pe care a învățat-o de la Vico și Herder – „a-i înțelege pe cei cărora ne opunem este ceea ce ne-a învățat Herder") în universul de gîndire al tuturor acelora care, pentru o clipă, îi ocupă atenția, fie ei gînditori socialisto-monarhiști sau antiiluminiști deci profund antiliberali. Profesiunea de credință a lui Berlin este, de aceea, o extrem de interesantă (chiar dacă discutabilă în fond) lecție pentru toți împătimiții unei singure idei: „Sînt un spirit funciarmente raționalist-liberal. Valorile luminilor, pe care oameni ca Voltaire, Helvétius, Holbach și Condorcet le-au propovăduit, îmi sînt profund simpatice. Poate că ele au fost prea înguste, însă acești oameni au fost niște mari eliberatori. Ei au eliberat oamenii de orori, de obscurantism, de fanatism. De aceea, sînt de partea lor. Acestea fiind spuse, trebuie recunoscut că ei au fost foarte dogmatici. Însă opiniile adversarilor mă interesează de asemenea. Dacă credeți, precum eu însumi, în principii liberale și în analiza rațională, atunci trebuie să luați în considerare obiecțiile care vi se aduc, fracturile care sînt de partea voastră, greșelile celor care sînt în aceeași tabără. Acord mai mult interes criticilor decît celor care apără ideile în care cred și eu". Poți fi sau nu de acord cu această absolută profesiune de credință în valorile rațiunii și în doctrina liberală; esențial este să recunoști caracterul benefic al unei naturi profund *paradoxale* cum este Isaiah Berlin, pentru care nici libertatea și nici rațiunea nu trebuie a fi ridicate pe un piedestal absolut („Spinoza este prea raționalist pentru mine", afirmă senin Berlin!...). Și aici, ca pretutindeni, e nevoie de un anumit compromis de toate părțile, de un *arbitraj* permanent (și adesea inconfortabil) între valori și mijloace concurente și adesea ireconciliabile între ele. Regimurile democratice pot fi și ele intolerante în anumite condiții, spune cu multă dreptate Berlin, amintindu-ne de ororile unei anumite faze a Revoluției Franceze, față de care un spirit pluralist și tolerant precum el nu poate nutri decît o profundă opoziție. Democrația liberală are

nevoie de și se sprijină pe un *compromis* permanent între valori și mijloace concurente, între care adesea este greu a se găsi un termen mediu comun: „Egalitatea și libertatea se pot concilia între ele, însă nu veți putea concilia niciodată formele lor extreme. Dacă aveți maximum de liberate, cel puternic îl poate distruge pe cel slab; dacă aveți egalitate absolută, nu mai puteți avea libertate. Libertatea totală poate fi atroce, egalitatea totală înspăimîntătoare". Într-o societate liberală, care consfințește dreptul la opinie al fiecărui membru al său, compromisul – firește, nu compromisul înțeles ca aranjament meschin în vederea unor mărunte avantaje personale, ci compromisul bazat pe dialog și toleranță, în vederea găsirii unei minime platforme comune între toți indivizii unei aceleiași comunități – este o necesitate de prim rang, condiția indispensabilă a unui trai decent, lipsit de pericolele inerente oricărei viziuni moniste și oricărui fanatism de grup. Nu există, de aceea, repetă Berlin, o singură soluție universală și veșnică la aceste probleme, ci doar mai multe soluții punctuale, adecvate fiecărei situații în parte. Aceasta este, în plus, și singurul mijloc relativ eficace de a ne apăra de fervoarea revoluționară a celor care cred într-o lume perfectă, pentru a cărei realizare nici un sacrificiu nu e în principiu prea mic. Sau, cu cuvintele expresive ale lui Isaiah Berlin: „E necesar să spargeți ouă pentru a realiza această omletă supremă. Însă de îndată ce oamenii s-au obișnuit să spargă ouă, ei nu se mai opresc. Toate credințele fanatice într-o soluție finală unică nu pot conduce decît la suferință" (într-un alt context și în alte timpuri Pascal spusese: „Qui veut faire l'ange fait la bête"; Holderlin afirmase profetic: „Immerhin hat das den Staat zür Hölle gemacht, dass ihn der Mensch zu seinem Himmel machen wollte"; iar Simon Weil: „L'enfer, c'est de se croire au paradis par erreur").

Pluralism, toleranță, compromis – toate acestea conduc inevitabil la un *relativism universal*, care pare a fi propriu doctrinei liberale dincolo inerentele diferențe de viziuni personale. Aș fi tentat chiar să afirm că relativismul este emblema modernității, desprinsă definitiv de cadrele holiste de gîndire ale Evului Mediu, dar totalitarismele secolului 20, cu rădăcini spirituale adînc înfipte în secolul Luminilor (pentru alții, secolul beznei !) pare a infirma această ipoteză. „Relativismul, spune Berlin, înseamnă că dumneata preferi cafeaua cu zahăr, iar eu fără zahăr. Relativismul afirmă: naziștii credeau în lagărele de concentrare, iar noi ne opunem acestora. Tot perspectiva relativistă te va aduce în cele din urmă să afirmi că toți cei care cred în idealuri absolute sînt în fond niște barbari idolatri, că nu există nici un Adevăr cu *A* care să te călăuzească ca o stea fixă". Trebuie să recunosc că în acest punct, cu toate convingerile mele liberale, mă despart întrucîtva de filosoful englez, căci mi-e greu să-mi imaginez o lume dominată de un relativism general și absolut, în care să nu existe totuși cîteva repere minime „absolute" (sau, cu un termen mai riscant, supra-temporale) care să lumineze, *fără a fi constrîngătoare* și „*totalitare*", acțiunile indivizilor. Această lume monadică este în fond universul lui *homo faber*, lume în care în locul transcendenței evacuate va tinde (și va reuși) să se instaleze de acum înainte alte instanțe trans-personale precum statul sau clasa socială. Confuzia valorilor este,

de aceea, greu de evitat în condițiile acestui relativism general și absolut, orice comunitate terestră putînd pretinde de acum înainte drepturi depline asupra membrilor săi, care pot fi ușor sacrificați pe altarul unor „nobile" dar sîngeroase idealuri. În această privință sînt, de aceea, mai apropiat de viziunea unui Jacques Maritain de exemplu (cel din *Humanisme intégral* sau *Principes d'une politique humaniste*) decît de relativismul tolerant al lui Isaiah Berlin, cu toată simpatia pe care mi-o trezește spiritul său deschis, liberal. Pluralismul său (ca și pluralismul în general) conduce aproape fără excepție la relativism universal și, așa cum Berlin însuși spune undeva în *Convorbirile* sale cu Ramin Jahanbegloo, „*erezia* este părintele pluralismului și al relativismului". Or, mie cel puțin, tot ceea ce ține de „erezie" îmi trezește suferința!

Dincolo de toate aceste distincții oțioase sau nu, sînt încredințat că cea mai importantă contribuție a lui Berlin în filosofia politică rezidă în distincția pe care o face între *libertatea pozitivă* și cea *negativă* sau, cu alți termeni, între *libertatea–participare* și *libertatea-autonomie*. Importanța pe care filosoful englez o acordă în mod particular libertății negative este definitorie pentru întreaga sa viziune politică liberală. Libertatea negativă nu are în acest sens nici o conotație axiologică, ea se referă doar la acel minim spațiu personal care trebuie să-i revină fiecărui individ pentru exercitarea drepturilor sale fundamentale. Ea răspunde la fundamentala întrebare: „*pînă unde trebuie să fiu guvernat, condus*?", descriind astfel acea limită dincolo de care autoritatea statului nu mai are voie să treacă pentru a mă constrînge în vreun fel. Spre deosebire de ea, libertatea pozitivă este legată de participarea la viața politică, de posibilitățile (sau de îngrădirile) pe care un individ le întîlnește în acest sens. Este libertatea de manifestare a omului, prea adesea unilateral sau greșit înțeleasă. Berlin reamintește că libertatea pozitivă a fost deformată deseori de-a lungul istoriei, ducînd la grave încălcări ale drepturilor omului (în chiar numele lor !). De aici și accentul deosebit pe care-l pune pe libertatea negativă, concepută ca un fel de ecran protector între individ și societate, între individ și stat, ca un spațiu definit în mod negativ (statul *nu* are voie să...) ale cărui frontiere sacre nu pot fi transgresate în nici un fel și sub nici un pretext, ca un spațiu de care am nevoie pentru a rămîne om cu adevărat și care îmi permite să conviețuiesc pașnic cu semenii mei, care dispun și ei de același minim ecran protector care este libertatea negativă. Din acest punct de vedere, se poate susține fără teama de a greși că libertatea negativă este emblema definitorie a epocii moderne liberale, pentru care valorile și principiile societății civile (opuse statului-Leviathan) sînt fundamentale, sacre.

Opus oricărei viziuni organiciste a societății (nu există nici o similitudine între viața unei societăți și cea a unui organism biologic, întrucît „națiunile nu sînt organisme biologice"), precum și oricărei concepții istoricist-deterministe (nu există „autostrăzi" în istorie, evoluția are loc mai degrabă în spirale decît în linie dreaptă, există întotdeauna loc pentru surpriză, care rezultă din alegerile mereu imprevizibile ale oamenilor), Isaiah Berlin este în același timp un spirit funciarmente opus marxismului. „Un lucru foarte

neobişnuit s-a întîmplat, afirmă filosoful englez. În mod evident, ceea ce s-ar putea numi gîndirea de stînga s-a prăbuşit pentru prima oară în Vest după 275 ani". O revenire a dreptei în prezent este evidentă pentru Berlin, care nu pierde ocazia de a-şi manifesta mefienţa şi faţă de acest viraj către dreapta. Nu e de mirare, de aceea, că Berlin, cu tot respectul pentru uriaşa operă şi activitate a lui Aleksandr Soljeniţn, acest „patriot rus care seamănă cu unul dintre acei vechi credincioşi ai secolului 17 care se ridicau împotriva lui Petru cel Mare şi a modernizării", nu e afin cu modul său de a vedea lumea (este vocea lui Dostoievski, spune Berlin !). De celălalt mare filosof politic al secolului său, Leo Strauss, îl desparte credinţa acestuia în existenţa cîtorva reguli şi adevăruri morale absolute, care îl conduce în cele din urmă la o critică a modernităţii (tot ceea ce succede anticilor şi Evului Mediu nu e decît decadenţă, gîndirea politică modernă fiind „coruptă" de valorile utilitarismului, empirismului, relativismului şi subiectivismului, în viziunea lui Strauss). Să fie atunci oare Isaiah Berlin un mare solitar, într-o disciplină prin esenţa ei „solitară"? În orice caz, pentru acest spirit format de filosofia anglo-americană şi de Kant, pentru această natură paradoxală (un evreu care nu agreează sionismul, un liberal tolerant care-i studiază cu aplicaţie pe socialiştii anarhişti sau romantici şi în care găseşte surse de inspiraţie, un raţionalist care nu gustă demersul prea abstract al lui Spinoza şi care avertizează contra falsei divinizări a raţiunii, un liberal care nu consideră totuşi, precum Hegel bunăoară, că liberalismul este soluţia absolută la problemele societăţii contemporane), există cîteva cuvinte sacre care-l fac dintr-o dată solidar cu întreaga tradiţie liberală: pluralism, toleranţă, drepturi fundamentale ale omului, libertate. Toate acestea circumscriu o credinţă fermă în necesitatea unui sistem de valori pluraliste care să prezerve libertatea şi dreptul la diferenţă al fiecărui om, a unui sistem deschis şi suplu care să fie tocmai opusul oricărui proiect utopic bazat pe o viziune monistă societăţii. Filosofia politică a lui Isaiah Berlin este ea însăşi o aventură fascinantă prin calmul demersului său totdeauna lucid, totdeauna ponderat şi prin deschiderea de orizont pe care o aduce; ea îşi propune să examineze finalităţile vieţii umane, validitatea obiectivelor acţiunilor oamenilor, sistemele de valori pe care acestea se întemeiază. O întreprindere solitară („Nu există prea mulţi oameni cărora să le pot vorbi"!), şi solidară în acelaşi timp cu destinul omenirii, o operă fundamentală şi fascinantă care reprezintă încă de pe acum o culme intelectuală a secolului nostru.

Aurelian Crăiuţu

*O carte de referință**

* Vladimir Tismăneanu, *Reinventing Politics. Eastern Europe from Stalin to Havel*, The Free Press, A Division of Macmillan, Inc., New York, 1992.

Cînd se va împlini proiectul editurii „Sfera" de a traduce ultima carte a lui Vladimir Tismăneanu, *Reinventing Politics*, publicul român va fi pus în dificultate. Și nu numai el, întrucît volumul politologului american este o sfidare, o provocare adresată cititorului est-european, care se vede brusc pus în situația de a înțelege ce s-a întîmplat și ce s-ar fi putut întîmpla cu el de o jumătate de secol încoace. Așa cum aflăm din *Prefață*, „Această carte este o încercare de a explica originile și dinamica unuia dintre cele mai importante evenimente ale secolului: Prăbușirea regimurilor comuniste din Europa de Est". Dificultatea scrierii unei asemenea cărți vine din faptul că autorul este un „spectator angajat": nu numai pentru că ea a fost scrisă în timp ce evenimentele erau încă în plină desfășurare, dar și pentru că biografic, deci afectiv, autorul american este legat de spațiul central-est-european. Însă perspectiva științifică și cea biografică converg în crearea unui cîmp informațional care uimește prin intensitate, acuratețe, detaliu și profunzime. Spre deosebire de alte cărți de politologie, *Reinventing Politics* („Reinventînd politica") se definește prin autenticitate: autorul folosește materiale de primă mînă ale mișcărilor democratice est-europene, dar mai ales interviuri făcute cu mulți dintre principalii autori ai acestei „drame în plină desfășurare". Pe de altă parte, de mulți ani el și-a testat ipotezele în discuțiile cu cercetătorii din același domeniu, în cursurile și seminariile ținute la University of Pennsylvania și la College Park, University of Maryland, ceea ce se simte în clarviziunea interpretativă și în deschiderea către dialog.

Frapează în lectura cărții lui Vladimir Tismăneanu (din care ești tentat mereu să dai citate, atît de frumos este scrisă) abilitatea autorului de a-și disimula profunda sa originalitate. În spatele unei retorici de specialitate și a narativității care-și impune canonul respectabilității universitare, în anumite momente se trădează tentația postmodernă față de literatură, fragmente, viață, semnificație, biografie. Este o carte vie, cu atît mai vie cu cît este despre o istorie vie, făcută de oameni și de idei, care se dovedesc, cu toată fragilitatea

lor, mai puternici decît cel mai cumplit sistem totalitar represiv al tuturor timpurilor. Despre acest sistem, Tismăneanu scrie: „Comunismul nu e o simplă varietate de regim politic, una din multele forme de dictatură pe care omenirea le-a experimentat din timpuri străvechi. El a fost unic în încercarea sa de a turna în forme psyché-ul uman, în hybris-ul său mitologic, în străduința sa de a înregimenta oamenii și a-i face să se comporte în conformitate cu rețetele pavloviene ale fericirii". Dar cum să spui pe față că cei mai fragili i-au învins pe cei mai puternici fără să prezinți dovezi lumii științifice? Mai ales după ce ai provocat zîmbetul sceptic al unora dintre colegi, așa cum s-a întîmplat cu mult „înainte de cădere", cînd tînărul cercetător scrisese un studiu în *Problems of Communism* despre nașterea societății civile în R.D.G. Într-un fel de erezie față de direcția consacrată în domeniu, autorul a crezut că „studiul elitelor comuniste este numai un fragment și nu în mod necesar cel mai semnificativ în cîmpul studiului comparat al comunismului", și că „mult mai importantă în înțelegerea acestor societăți, era focalizarea pe aspectul mai puțin vizibil, mai puțin puternic și mai impresionant în termeni de autoritate – cel al nucleelor autonome de inițiativă socială și culturală".

Ipoteza autorului este importantă pentru noi, cei care continuăm să trăim aici și să luptăm (politic sau cultural) cu o realitate în care cei de la putere și cei din opoziție se întîlnesc în credința și teoria că revoluția a fost, iar istoria este „o conspirație universală sionist-plutocratic-masonică" (*p.287*). Studiul centrelor independente de gîndire, analiza discursului teoreticienilor societății civile (Vaclav Havel, Adam Michnik, Janos Kis, George Konrad, Milovan Djilas, Leszek Kolakowski, Miklos Haraszti etc.), care a subminat colosul totalitar, face din *Reinventing Politics* o istorie a ideilor. O istorie a ideilor oamenilor vii, care au trăit în mod tragic realitatea comunimului, un destin căruia i-au schimbat orientarea. Studiul rolului societății civile (care cuprinde grupuri independente, non-guvernamentale, asociații și instituții apărute în Europa de Est) în autodistrugerea societății comuniste arată că în viziunea autorului principalele cauze ale ridicărilor revoluționare est-europene sînt domestice. De fapt, acesta și este sensul conceptului *Reinventînd politica,* desemnînd un proces în care societate civilă a fost primul pas în așezarea politicii în afara matricii puterii, în afara și implicit împotriva partidului comunist, adică o strategie de construire a unor instituții paralele, a unei contraculturi de opoziție, care să ducă în final la o alternativă de ieșire dintr-o realitate geopolitică autodistrugătoare. „Reinventînd politica", întrucît totul se face în condiții total inedite față de experiența istorică anterioară, care a dus la democrația parlamentară și la separarea treptată a puterilor în stat. Nu poți înțelege ce se întîmplă azi dacă nu cunoști ce s-a întîmplat ieri. Teza pare banală, însă atunci cînd Tismăneanu propune istoria ca instrument de înțelegere a ceea ce se întîmplă acum, el este silit să țină cont de faptul că regimurile comuniste au încercat în mod programatic să distrugă identitatea istorică, culturală și națională a țărilor în care s-au instaurat. Fără succes însă, întrucît comunismul nu a putut să anihileze distincțiile între aceste țări, adînc înrădăcinate de

secole de evoluție politică, economică și culturală. Numai apelul la istorie, la cunoașterea tradițiilor religioase și politice din țările est-europene, ne poate ajuta să înțelegem dinamicile lor diferite atît sub comunism, cît și în situația actuală, ne spune Tismăneanu. Situația actuală în care, prin deschiderile revoluției, nimeni nu știe dacă aceste țări vor deveni democrații sau etnocrații. Iar primul capitol al cărții se numește *Victims and Outsiders. East Europe Before Communism.* De fapt, este un avertisment hermeutic adresat liderilor politici, oamenilor de afaceri, opiniei publice mondiale, întrucît „a înțelege Europa de Est se leagă în mod direct de problemele securității globale și ideologiei naționale". Este vorba de securitatea globală a omenirii și de ideologia națională a Statelor Unite ale Americii, din moment ce invazia Poloniei de către Germania a dus la războiul dintre Axă și Aliați, care a lăsat Europa de restriște și a creat un mediu prielnic rapidei expansiuni a stalinismului în Europa de Est, ceea ce a înspăimîntat Occidentul și a precipitat Războiul Rece dintre S.U.A. și U.R.S.S., ceea ce a dus la proliferarea globală a armelor nucleare și la McCarthy-ism în America, printre alte consecințe.

Numai că pentru transplantarea modelului stalinist și satelizarea țărilor Europei de Est, pentru asigurarea monopolului puterii, partidele comuniste au pus la cale distrugerea metodică a culturilor politice tradiționale. Cei care au făcut-o, comuniștii, erau percepuți în mod constant ca „ei", ca un grup de străini, de militanți mistici în serviciul unui despot străin, încercînd impunerea unui model străin, fără rădăcini în moștenirea națională. Capitolul următor, intitulat *Children in the Fog. From People's Democracies to „Developed Socialism"*, cuprinde caracterul specific al luptelor de putere al diferitelor fracțiuni ale partidelor comuniste conducătoare, epoca destalinizării, principalele crize din istoria blocului comunist (Iugoslavia în 1948, Ungaria în 1956), tentativele de autonomie, de desatelizare și destalinizare din Albania și România, precum și eșecul tendințelor revizioniste, care au dus la instaurarea lui Brejnev. Coeziunea blocului comunist arată semne de slăbire, în ciuda tentativelor Kremlinului de a crea imaginea unui nou tip de relații, în care toate țările aveau drepturi egale și obligații similare. Contractul social al brejnevismului era bazat pe imobilitate politică, apatia și resemnarea în masă față de un status quo perceput ca mai puțin oribil decît cel din perioada stalinistă. Contractul social al societăților comuniste post-staliniste era bazat nu pe teroare, ci mai degrabă pe garanții mutuale între conducători și conduși, care renunțau la dreptul de a se revolta în schimbul unui scut protector de beneficii sociale. Era un contract precar, din moment ce conducătorii nu aveau o legitimitate autentică, bazată pe voința populară, din moment ce ideologia marxist-leninistă își pierduse aura de infailibilitate, iar noile elite comuniste se foloseau de leninism ca de un camuflaj doctrinar în perpetuarea propriului monopol al puterii.

Cel de-al treilea capitol (*From Thaw to Freeze. Eastern Europe Under „Real Socialism"*) se ocupă de iluziile pierdute ale comuniștilor cehoslovaci („primăvara de la Praga") și polonezi de a reforma comunismul dinlăuntrul partidului.

Următoarele două capitole (*A Glorious Resurection. The Rise of Civil Society* şi *The Ethos of Civil Society*) arată cum criza latentă a sistemului se transforma într-o situaţie revoluţionară în care grupurile conducătoare comuniste îşi pierd încrederea în sine, şi cum schimbarea naturii puterii face posibilă apariţia noii societăţi civile. „Aproape imperceptibil, clasicul sistem totalitarist a fost înlocuit de o combinaţie de tehnocraţie, birocraţie şi autoritarism inerţial" (*p.115*). Elementul psihologic care făcuse stalinismul posibil, simţul universal al lipsei de ajutorare a individului, dispar aproape complet şi devine clar că dezacordul este posibil şi că poate avea un impact social important. În acest context, apariţia sindicatului polonez, independent şi autoguvernat, Solidaritatea, ca o organizaţie alternativă capabilă să articuleze cererile sociale pentru o rapidă schimbare politică şi economică alterează întreaga ecuaţie a jocului politic din Europa est-centrală, în care orice schimbare depindea numai de Moscova. Căutînd trăsăturile comune ale dizidentului, ale dezacordului ca mişcare internaţională, Tismăneanu ajunge la concluzia că ei sînt „intelectuali critici care au ajuns la concluzia că tăcerea înseamnă complicitate cu sistemul", fiind percepuţi ca elemente străine într-un continuu dominat de conformism şi resemnare. Gîndirea lor, „filosofia antipoliticii" stă la baza unor mişcări civice (precum Carta '77 în Cehoslovacia, KOR-ul polonez, opoziţia samizdat din Ungaria), care au insuflat oamenilor ideea că „societatea a devenit un actor legitim al scenei politice". Întrucît „întreaga strategie a societăţii civile este înrădăcinată în credinţa că numai restaurarea vieţii independente a societăţii poate garanta tranziţia paşnică spre o ordine democratică, o asemenea strategie trece dincolo de pragmatismul simplist al celor care pledează pentru supremaţia politicii tradiţionale" (*p.154*).

Capitolul *The Triumph of The Powerless. Origins and Dynamics of The East European Upheaval* porneşte de la observaţia că prăbuşirea blocului sovietic şi revoluţiile est-europene nu pot fi puse pe seama unui factor unic, ci a unei multitudini de cauze: 1) „dispariţia sperietoarei sovietice", care a însemnat redefinirea atitudinii liderilor sovietici faţă de ţările blocului şi diminuarea fricii între est-europeni; 2) criza structurală care a afectat societatea fiecărei ţări, care a dus la conştiinţa, atît printre oponenţi, cît şi printre suporterii regimului, că socialismul, în versiunea sa sovietică, şi-a epuizat toate resursele interne de regenerare şi s-a uzat complet; 3) presiunea occidentală (atît guvernamentală, cît şi nonguvernamentală) asupra acestor regimuri de a-şi respecta angajamentele internaţionale în special în domeniul drepturilor omului, au jucat un rol important în întărirea opoziţiei domestice (*p.175-178*). Revizionistul Gorbaciov, victoria Solidarităţii, străpungerea maghiară, colapsul Germaniei de Est, „revoluţia de catifea", lovitura de stat antijivkovistă, asediul fortăreţei române, populismul şi reformele din Iugoslavia, sînt temele analizate în detaliu.

Ultimele capitole (*The Birth Pangs of Democracy* şi *Fears, Phobies, Frustrations; Eastern Europe Between Ethnocracy and Democracy*) descriu realitatea pe care o trăim, denunţînd iluzia existentă la un moment dat că după comunism vor urma

în mod necesar forme democratice de organizare politică și socială, detotalizarea (adică dezintegrarea instituțiilor și structurilor comuniste) va apărea fără conflicte pe scară largă. „Abdicarea regimurilor comuniste nu a însemnat colapsul imediat al culturilor politice comuniste a tuturor apucăturilor, mentalităților, atitudinilor, simbolurilor și valorilor care au penetrat viața socială vreme de decenii" (*p.243*), „reinventarea politicii are loc „împotriva unui cadru compus din multe așteptări lipsite de moderație și adesea nerezolvabile" (*p.251*), ceea ce crează pericolul alunecării de la „tirania oligarhică" la „tirania gloatei". Moștenirea comunistă, arată Tismăneanu, include dorința imediată de recompensă și compensație, iar această nerăbdare lasă ușa deschisă „mișcărilor politice oraculare înrădăcinate în lipsa de speranță și insecuritate" (*p.245*). Aceasta se concretizează mai ales în Bulgaria, România, Serbia, în mișcări naționaliste cu un fundament în mituri ale resentimentului și fobii atavice, care încearcă să inflameze pasiunile colective, ceea ce înseamnă ca etnocrația mai degrabă decît democrația amenință viitorul acestor societăți.

Analizele lui Vladimir Tismăneanu cu privire la România sînt deosebit de pătrunzătoare, insistînd asupra cauzelor particulare care au dus la izolarea României atît în cadrul blocului sovietic, cît și în cadrul tendinței generale a est-europenilor de a crea o societate civilă. Cu toate acestea, și cu atît mai mult cazurile individuale de împotrivire la regimul comunist (Constantin Pîrvulescu, Paul Goma, Mihai Botez, Dorin Tudoran, Radu Filipescu, Doina Cornea, Dan Petrescu, Mircea Dinescu, Vlad Georgescu) sînt puse în lumina pe care o merită și aduse la cunoștința publicului american. Vladimir Tismăneanu nu ezită să pună în adevărata lor lumină lipsa de legitimitate a Frontului Salvării Naționale și diversiunile naționaliste, fundamentalismul românesc, mineriadele, avertizînd că democrația nu este succesorul inevitabil al comunismului și că există un conflict, mai puțin între comuniști și anticomuniști, cît între colectivism și liberalism. „Ultimul este pro-occidental, tolerant, interesat în dialog și sprijină formarea rapidă a pieței libere. Primul este atavic, resentimentar, xenofobic, militarist și exclusivist" (*p.286*). Tentației paternaliste existente la noi, Tismăneanu îi opune în mod implicit caracterele revoluției est-europene (antitotalitară, anticomunistă, antiideologică, antipolitică, antistatală, antiierarhică).

Faptul că în sistemul universitar american se discută acum cu privire la posibilitatea de a include *Reinventing Politics* de Vladimir Tismăneanu în bibliografia de referință pentru studiul Europei de Est este un lucru îmbucurător și explicabil. În spațiul nostru cultural și politic, cartea lui Tismăneanu poate însemna însă mai mult decît atît, ea putînd fi recomandată drept manual politic și îndreptar etic pentru politicienii de la putere și din opoziție. Ea poate fi studiată, dar și pusă în practică, ca un posibil manifest politic antimachiavellic. Un *anti-Principe*.

Dan Pavel

*De la critica literară la critica politică**

* Nicolae Manolescu, *Dreptul la normalitate*, Editura Litera, Bucureşti, 1991.

Îmi amintesc că la una din şedinţele P.C.R. la vîrf ţinute spre sfîrşitul anilor '80 s-a „dezbătut" situaţia literaturii române a momentului. A fost, dacă nu mă înşeală memoria, ultima şedinţă de acest fel. Activiştii de pe frontul ideologic, chemaţi la ordine chiar de comandantul suprem, căzuseră atunci de acord că, deşi lucrurile stăteau în general bine din punct de vedere strategic, armata fiind în ansamblu aşezată corect, exista totuşi un flanc nepermis de slab: critica literară. Proza, poezia, literatura dramatică treceau cumva – lăsa comunicatul să se înţeleagă – proba de foc a luptei ideologice, în schimb critica literară rămînea pur şi simplu corijentă. În consecinţă, era arătată cu degetul, pusă la stîlpul infamiei, înfierată. Stigmatul aplicat de partid criticii literare nu ţinea, desigur, de capriciu. Judecata exclusivistă care-l făcuse posibil nu era, în definitiv, nici măcar o noutate. E suficient să ne aducem aminte că nici una din revistele de cultură ale epocii „de aur" nu era condusă de un critic literar, ceea ce arată destul de limpede că stigmatul fusese pus în aplicare înainte de a fi exprimat public. Aprehensiunile culturnicilor – cum inspirat i-a numit Vlad Georgescu pe activiştii acestui domeniu – faţă de critica literară erau deci mai vechi. Vina nu se găsea, desigur, doar în faptul că în denumirea acestei îndeletniciri intelectuale figura un cuvînt care stîrnea prin el însuşi frisoane în rîndurile neînfricatului partid (critică), ci (şi) prin faptul că prin intermediul ei se punea în chestiune – în mod cotidian şi de o bună bucată de timp şi parcă tot mai răspicat –o armată ideologică apreciată ca imbatabilă. Dacă P.C.R. îngăduise – într-un moment de slăbiciune, explicabil şi inevitabil, dar pe care, în treacăt fie spus, nu şi l-a iertat niciodată – utilizarea criteriului estetic în judecarea operelor literare, ei bine, conform logicii partinice, criticii ar fi trebuit să priceapă că acesta nu era singurul...

Firește, nu toată suflarea criticii literare s-a agăţat de criteriul estetic ca de un colac de salvare. Fost-au unii, şi nu puţini, de la culturnicii *Scînteii* la cei ai *Săptămînii*, care au „înţeles" scopul mai degrabă tactic al „ofertei" făcute de partid (drepturi – nu-i aşa – existau şi-n consti-

tuţie) şi în consecinţă au găsit soluţii mai sigure, verificate, apte de a intra în graţiile puterii; protocronismul, de exemplu. Dar o bună parte din critici a înţeles să ia *ad litteram* „oferta" şi s-o folosească cu obstinaţie. Lucru curios, chiar critici care în deceniul şase trataseră acest criteriu ca pe unul „burghez" au trecut cu discreţie la o reechipare metodologică şi la o magistratură literară autentică. Anii '60 şi '70, dar şi începutul anilor '80 au fost o perioadă în care s-a făurit, discret, dar cert, o breaslă a criticii literare alternativă la cea oficială; deşi informală şi clandestină, contururile ei erau destul de pregnante pentru cei care urmăreau viaţa culturală a ţării. În ciuda confuziei pe care culturnicii se străduiau s-o creeze prin redundanţă (manifestările groteşti de genul „Cîntării României") sau prin perfidie (mişcarea protocronistă), uneori chiar prin dictatul publicitar, această breaslă reuşea – cu o eficienţă de invidiat – să înlăture neghina şi să impună o ierarhie valorică reală. Autoritatea morală şi profesională a multor critici a făcut să se vorbească în lumea liberă de „*est-etică*". Această ecuaţie (estetică = est-etică) rezumă în mod absolut sclipitor termenii imperativi ai conduitei critice în lumea totalitară. Evident că o astfel de critică era percepută de activişti ca dejucînd planurile ideologice ale partidului sacrosanct; chiar dacă acestea nu erau atacate frontal, căci rigorile ecuaţiei impuneau un cod comportamental strîmt, criteriul „est-etic" se dovedea îndeajuns de eroziv cu ele pentru a stîrni mînia culturnicilor, ba chiar a autocratului „epocii de aur". Erau deci motive pentru a „înfiera" această îndeletnicire intelectuală pentru care „directivele" parcă nici nu existau.

Fenomenul a fost fără îndoială mai larg, el regăsindu-se într-un fel sau altul şi în poezie şi în roman, ba chiar şi în filosofie, dar nicăieri nu s-a developat atît de clar şi de întins ca în critica literară.El merită fără îndoială, o analiză mai amplă, din care să nu lipsească exemplele. Dar chiar şi într-una expeditivă un nume se cere obligatoriu reţinut: Nicolae Manolescu. Rolul domniei sale de la 1962, cînd a debutat în foiletonistica literară, şi pînă la sfîrşitul lui 1989 a fost categoric major, în multe momente chiar decisiv, în constituirea şi reuşita acestei mişcări intelectuale. A fost omul de litere care a izbutit o performanţă ce pare, chiar a posteriori, o imposibilitate; să publice cele mai multe recenzii în presa timpului şi să fie de fiecare dată intransigent, neconcesiv la presiunile din afara raţionamentului critic. Evident, într-o activitate atît de îndelungată şi de bogată, desfăşurată cu instrumente fatalmente relative, un anume grad de eroare este inevitabil; erorile de acest tip nu pun însă în chestiune onestitatea intelectuală a criticului. Dacă dl Nicolae Manolescu a greşit uneori, şi firește că s-a întîmplat (a recunoscut-o domnia sa în atîtea dăţi), erorile au ţinut de riscul adiacent unei astfel de ocupaţii. Nu ştiu dacă greşelile pot avea cîteodată o semnificaţie morală, mi se pare sigur că există unele fără semnificaţie imorală. Dincolo însă de erori, sau chiar şi cu ele, onestitatea critică a dlui Manolescu este o trăsătură îndeajuns de verificată pentru a o pune în vreun fel în discuţie. A publica atît de mult în presa vremii şi la un standard „est-etic" atît de ridicat este – s-o recunoaştem – o reuşită absolut uluitoare. Mihai Şora, punînd în lumină această performanţă şi sesizînd că ea a fost realizată

în răspăr cu regimul comunist, spre deosebire de alte profesiuni care scăpau într-o anumită măsură controlului politic (a fi fost un inginer bun, de pildă, nu contravenea regimului), aprecia această izbîndă ca o dovadă a unui remarcabil simţ politic. Şi avea dreptate. Numai vocaţia politică pare în măsură să explice această performanţă (iată o ilustrare a politicii ca artă a posibilului). A adăuga la toate acestea că, în mijlocul cumplitei epidemii comuniste, producătoare de atîtea ravagii în *inteligentsia* noastră Nicolae Manolescu a reuşit să-şi păstreze imunitatea la modul deplin, nelăsîndu-se contagiat nici măcar la nivelul simbolic al unui carnet roşu, avem imaginea unui rezistent de mare anvergură. Privit (şi) din acest punct de vedere, actul critic pe care l-a practicat capătă certe virtuţi politice. De altfel recenziile, eseurile, sintezele critice ale lui Nicolae Manolescu conţineau, în subsidiar,un mesaj politic pentru cei care aveau ochi să citească.

Am făcut poate o prea lungă introducere, dar am impresia că în absenţa acestor repere sensul comentariilor şi eseurilor politice ale lui Nicolae Manolescu, adunate în volumul *Dreptul la normalitate*, ar avea de suferit. Nu că nu s-ar susţine prin ele însele, ci că proza politică a reputatului critic îşi capătă adevărata semnificaţie doar dacă e pusă în descendenţa directă a activităţii sale literare. Desigur, luată în sine, trecerea de la comentariul estetic la analiza politică poate să pară un salt periculos, chiar o dezertare de la misia literară; să nu uităm că criticul fusese acuzat în epocă – şi numai de către gardiştii culturii naţional-comuniste – de estetism sau de oportunism estetic, de abstragere, de neimplicare... În realitate, trecerea comentariului din spaţiul literar în spaţiul politic a fost cît se poate de naturală. Acuza cu „turnul de fildeş" este infirmată în *Dreptul la normalitate* prin dovada unei culturi politice şi istorice remarcabile şi a unei informări politice „la zi"; în ciuda blocadei informaţionale la care eram cu toţii supuşi, a carantinei ideologice din perioada totalitară, criticul ştia tot ce se mişca în cîmpul politic românesc şi est-european: disidenţa de la noi, Charta '77, Solidaritatea poloneză, perestroika şi glasnost-ul ş.a.m.d. Exclusivismul estetic de care fusese suspectat se dovedeşte o etichetare fără acoperire, căci descoperim, citind acest volum, un Nicolae Manolescu „impur", „maculat" de preocupări, de obsesii incongruente (aparent) cu chestiunea estetică.

Dreptul la normalitate cuprinde texte politice publicate în *România literară,* la rubrica „Ochiul magic", în perioada aprilie '9o – septembrie '91. Nu sînt adunate în carte chiar toate articolele apărute în acest interval la „Ochiul magic", dar omisiunile sînt fără îndoială nesemnificative (sau semnificative pentru criteriul de selecţie folosit: nepartizanatul textelor; ţin minte, bunăoară, un articol – „Cui i-e frică de Alianţa Civică?" – pe care nu-l regăsesc în volum), neatingînd profilul general al publicisticii politice a criticului literar. Perioada reţinută este apoi ea însăşi lămuritoare pentru clarificarea opţiunilor sale politice; spun asta gîndindu-mă la un text apărut, cred, în ianuarie '90 şi care avea un titlu ce-l sugerează pe cel al actualului volum (articolul se intitula parcă „Intrarea în normalitate" şi avea în vecinătatea sa replica dramatică a altuia, „Care norma-

litate?", semnat de dl Octavian Paler). Dincolo însă de aceste abandonuri, care s-ar putea să fie şi singurele, articolele adunate în *Dreptul la normalitate* dau o măsură exactă asupra publicisticii politice a lui Nicolae Manolescu şi, prin aceasta, asupra vieţii noastre politice. Făcînd un pas mai departe, aş spune chiar că volumul nu este numai o cronică (şi o analiză) a evenimentelor ci şi o mărturie despre cronicar; între martor şi evenimente există o relaţie complicată, ambivalentă, de atracţie şi respingere, rezultată dintr-o valorizare inevitabilă. Cu alte cuvinte, cartea este cît se poate de edificatoare pentru – cu o expresie din jargonul filosofic – raportul subiect-obiect.

M-aş opri întîi asupra obiectului. Temele aflate în atenţia comentatorului sînt în general temele majore, obsesive ale perioadei. Securitatea, nomenklatura comunistă, justiţia, evenimentele din decembrie '89 şi cele din iunie '90, presa, naţionalismul, sindicatele, învăţămîntul, „hagialîcurile" preşedintelui, dar şi războiul din Golf, puciul de la Moscova, noile raporturi politice de pe mapamond, etc. Cele mai multe din articolele acestui volum au un caracter evenimenţial, dar niciodată autorul nu rămîne doar la nivelul prezentării evenimentelor: acestea sînt întotdeauna supuse unui veritabil examen politic iar comentarea lor sfîrşeşte într-o valorizare corespunzătoare. Sînt însă şi alte articole în care speculaţia de înaltă ţinută şi sinteza devin dominante; sînt, acestea, veritabile studii politologice, texte de referinţă de aici înainte. M-aş opri, pentru ilustrarea acestora din urmă, la eseul „Discursul politic şi realitatea", care de altfel subtitrează volumul, ce se dovedeşte o percutantă analiză semiotică a limbajului politic practicat de puterea totalitară; în urma unei fulgurante analize de conţinut, Nicolae Manolescu scoate la lumină, în nuditatea sa ridicolă, algoritmul prin care orice putere totalitară îşi construieşte replica textuală faţă de mişcările sociale care o pun în pericol: la Tirana, la Bucureşti sau la Beijing a funcţionat aceeaşi reţetă a discursului puterii. Originea externă a tulburărilor, calitatea umană joasă a manifestanţilor, numărul lor redus, restabilirea ordinii cu ajutorul muncitorimii indignate şi demascarea scopului destabilizator al acestor proteste constituie cele cinci ingrediente obligatorii ale discursului politic al puterii ameninţate. Între limba de lemn şi realitate, constatăm încă o dată, nici măcar întîmplător nu există asemănare. Articolul citat nu este de alfel singura demonstraţie a acestei incompatibilităţi. „Retorica aniversărilor", de exemplu, poate fi apreciat, pe această filieră, ca încă unul din eseurile politice situate la o cotă analitică dintre cele mai înalte; chiar dacă el este stîrnit de un eveniment în fondul lui anodin, comentatorul face un salt natural în abstracţie şi în generalitate, punînd astfel în lumină *pattern*-ul discursului patriotard. În fine, în aceeaşi familie a eseurilor politice remarcabile prin cutezanţa şi coerenţa intelectuală trebuie incluse şi altele, cum ar fi, bunăoară, „Comunismul între utopie şi nostalgie" sau „Revoluţie şi restauraţie".

Discursul politic, este de observat, atrage atenţia lui Nicolae Manolescu într-un chip special. Aş putea spune că, din acest punct de vedere, al atracţiei şi al aplecării către limbaj, criticul nu face altceva decît un pas firesc de la critica

literară la critica politică. Sînt sesizabile, cred, chiar unele omologii de metodă. Trebuie remarcat întîi de toate că aproape toate articolele sînt, la origine, *reacții* față de alte texte sau declarații politice. Intervențiile publicistice ale criticului literar în zona politicului vizează, așadar, discursuri – acestea sînt cele care îl provoacă. Evident tehnicile de analiză politică sînt altele, dar o relație de înrudire cu cele utilizate în critica literară este, cred, depistabilă. De-ar fi numai desăvîrșita urbanitate cu care comentatorul politic își tratează interlocutorii, și tot ar fi o asemănare, nu numai de formă, ci și de conținut. Las la o parte faptul că această calitate este o *rara avis* în moravurile noastre jurnalistice. Mă interesează doar virtuțile ei analitice, căci, în definitiv, urbanitatea poate fi considerată (și) ca o tehnică, întrucît prezența ei se simte din plin la nivelul ideii. Umorul, ponderat și stenic, ca și ironia, de fiecare dată oportună, bine dozată, niciodată excesivă, ar putea fi și ele incluse, utilizînd aceleași argumente, în arsenalul tehnic al criticului literar și politic. Dar nu sînt numai aceste aspecte și nu numai la ele vreau să mă refer, deci – repet – nu mi se par deloc neesențiale cînd vorbesc de analogii de metodă. Sînt și alte repere, de punere în chestiune și de analiză, care pot fi depistate în ambele domenii. Am în vedere coerența ideilor examinate, adecvarea lor la realitate și sensul axiologic pe care ele îl antrenează. Toate trei aspectele merită, cred, măcar o scurtă lămurire. Privitor la primul aspect, se cuvine arătat că raționamentele interlocutorului sînt descompuse pentru a le verifica din perspectiva corectitudinii formale, temele sînt izolate pentru a fi testate în conținutul și în retorica lor, părerile sînt apoi recompuse – în logica lor intrinsecă, de data aceasta, nu a intențiilor autorului pentru a face mai clare consecințele discursului. „Infidelitatea" lui Nicolae Manolescu este – s-ar zice – prezentă și în critica politică. Cît privește adecvarea la realitate, n-am de remarcat decît extraordinarul fler sociologic, buna priză la realitate (comprehensivă și explicativă) și – de ce nu? – instanța acelui paradoxal – cum sclipitor a arătat Al. Paleologu – bun simț; acesta, bunul simț, întărit de exersatul discernămînt al criticului literar, îl ajută pe critic să fie inspirat și pertinent, chiar și atunci cînd atacă probleme de străină și îngustă specialitate (de exemplu, declarația despre „procesul comunismului", girată la vremea respectivă chiar de ministrul justiției, deci de un profesionist, este analizată cu atîta sagacitate încît replica juristului devine superfluă). În fine, despre sensul axiologic al discursurilor analizate ar fi de subliniat că acesta este raportat de fiecare dată la standardul propriu, care, în cazul politicii, este atașamentul cosubstanțial la valorile democrației occidentale; aderența la acestea nu este însă nici pe departe a entuziastului de moment, a neofitului, ci ea se desfășoară cam în maniera în care o face Raymond Aron în „Plaidoyer pour l'Europe décadente". Toate acestea sînt calități care îndreptățesc opinia lui Vladimir Tismăneanu, exprimată în prefața volumului, că prin Nicolae Manolescu asistăm la renașterea spectaculoasă a prozei politice românești.

Vorbind însă despre obiect și trecînd la metodă, am atins deja chestiunea pe care mi-o propusesem mai înainte: a subiectului.

În această privință, ar mai fi, cred, ceva important de relevat. Mă refer la evoluția gîndirii și atitudinii politice a lui Nicolae Manolescu din aprilie '90 și pînă în septembrie '91. Nu întîmplător am spus evoluție – ea, realmente, există, însă natural, fără rupturi. Citind articolele unul după altul, în cronologia lor, constatăm că autorul lor se transformă sub ochii noștri; el trece, uneori abia sesizabil, alteori evident, de la o analiză propus metodică, ușor distantă, rece, doritoare de imparțialitate, explicativă, diagnostică prin excelență, la un comentariu tot mai radical, mai „angajat", mai aplicat, mai consecvent, în fond, cu propriile valori. De la primul articol din volum, consacrat „oportunismului" unor scriitori din perioada totalitară (termenul de oportunism este preferat în mod sistematic celui de colaborationism, opțiune ușor eufemistică, dar explicabilă totuși la un om care și-a consacrat viața literaturii aflate „sub vremuri"), articol sensibil concesiv, dispus la găsirea unor circumstanțe atenuante pentru mercenariatul literar al unora, nu la mai mult, la articolele care vizează recrudescența național-comunistă, deosebirea de situare este bătătoare la ochi. Asistăm, am impresia, la convertirea opiniei analistului în atitudine răspicată, adică la transformarea inofensivului comentator politic într-un om politic. Este – mai încape îndoială – drumul pe care ar trebui să-l parcurgă oricine dorește să-și ofere serviciile politice țării. Nicolae Manolescu este acreditat, din acest punct de vedere, mai bine ca oricare altul.

George Voicu

Editorial Board

CĂLIN ANASTASIU
DANIEL CHIROT
GHIȚĂ IONESCU
KENNETH JOWITT
GAIL KLIGMAN
DAN OPRESCU
STELIAN TĂNASE (editor)
VLADIMIR TISMĂNEANU
G.M. TAMÁS

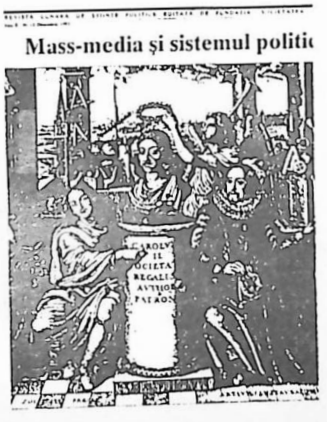
Fundația Societatea Civilă

Președinte: DAN GRIGORE

Redacția:
Liviu ANTONESEI
Aurelian CRĂIUȚU
Smaranda MEZEI
Costea MUNTEANU
Dan PAVEL (redactor șef adjunct)
Graphics:
Tomnița Florescu

Sfera Politicii

REVISTĂ LUNARĂ DE ȘTIINȚE POLITICE EDITATĂ DE FUNDAȚIA SOCIETATEA CIVILĂ



Sfera Politicii este o revistă lunară de științe politice, publicată în limbile română și engleză. Fiind o revistă nonpartizană, *Sfera Politicii* este un experiment în spațiul nostru publicistic, acceptînd diferențele, pluralismul și libertatea de opinie ale autorilor de diferite orientări politice.

Principalele cerințe pentru publicarea articolelor sînt legate de expertiza politologică, soliditatea argumentelor, acuratețea informațiilor, noutatea ideilor. Articolele trebuie să fie însoțite de un scurt „curriculum vitae" și un rezumat, ambele în limba engleză.

Sfera Politicii este înregistrată în Catalogul publicațiilor din România la numărul 4165. Se pot face abonamente la orice oficiu poștal din țară sau trimițînd un cupon de abonament pe adresa: Oficiul poștal 22, Căsuța poștală 212, FUNDAȚIA SOCIETATEA CIVILĂ, Revista *Sfera Politicii*, împreună cu dovada plății prin mandat poștal (sau prin intermediul oricărei filiale CEC) în contul: 40466026422, Bank Coop SA – SMB, Str. Ion Ghica nr. 13, sector 3, București.

Pentru cititorii din străinătate costul unui abonament anual este de $50 (în contul: 402466022840, Bank Coop SA-SMB, str. Ion Ghica nr. 13, sector 3, București, sau *money order*, pe adresa: Oficiul poștal 212, FUNDAȚIA SOCIETATEA CIVILĂ, Revista *Sfera Politicii*).

INSTITUTUL
DE MARKETING
ŞI SONDAJE

IMAS-SA

Lei 2 000